GRISELDIS-KORREKTUR: LIEBE UND EHE IN DER *GRISARDIS* DES ERHART GROß VON 1432

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Philologischen Fakultät

der Albert-Ludwigs-Universität

Freiburg i. Br.

vorgelegt von

Nina Allweier

aus Filderstadt

WS 2011/12

Erstgutachter: Prof. Dr. Achim Aurnhammer
Zweitgutachterin: Prof. Dr. Sabine Griese

Vorsitzender des Promotionsausschusses
der Gemeinsamen Kommission der
Philologischen, Philosophischen und Wirtschafts-
und Verhaltenswissenschaftlichen Fakultät: Prof. Dr. Hans-Helmuth Gander

Datum der Fachprüfung im Promotionsfach: 22.05.2012

DANKSAGUNG

Bedanken möchte ich mich zuallererst bei der Auswahlkommission des Promotionskolleg ‚Lern- und Lebensräume im Mittelalter: Hof – Kloster – Universität. Komparatistische Mediävistik 500-1600' an der Universität Freiburg, die mich im Oktober 2008 als Stipendiatin ausgewählt und in das Kolleg aufgenommen hat sowie der Landesgraduiertenförderung, die mein Dissertationsprojekt finanziell unterstützte. Allen assoziierten Lehrkräften und Promovenden des Promotionskollegs sowie des Mittelalterzentrums danke ich für die gelungene Durchführung der im Curriculum vorgesehenen Veranstaltungen, insbesondere des Doktorandenkolloquiums, in dem ich neben guten Anregungen für meine Arbeit auch immer ein freundschaftliches Ohr bei fachlichen Schwierigkeiten fand.

Den richtigen thematischen Zuschnitt bekam meine Arbeit erst durch Herrn Prof. Dr. Achim Aurnhammer, der meine Dissertation nach dem Fortgang von Prof. Dr. Ricarda Bauschke freundlicherweise betreute. Für seine konstruktiven Anmerkungen in allen germanistischen Fragen, seinen scharfen Blick und seine verlässliche Begleitung bin ich sehr dankbar. Auch meiner Zweibetreuerin, Frau Prof. Dr. Birgit Studt, möchte ich meinen herzlichen Dank für ihre Beratung bei allen historischen Aspekten der Arbeit aussprechen.

Mein expliziter Dank gilt Herrn Prof. Dr. Felix Heinzer, der sich viel Zeit nahm, um mich bei paläographischen Problemen und mittellateinischen Spitzfindigkeiten zu beraten und zu verbessern sowie Frau Prof. Dr. Sabine Griese, die meine Arbeit aus mediävistischer Perspektive kommentierte und sich freundlicherweise für das Zweitgutachten zur Verfügung stellte.

Für den freundschaftlichen und fachlichen Austausch in drei gemeinsamen Jahren des Promovierens danke ich ganz besonders Jutta Schloon und Frank Sicklinger: Ohne Euch wäre der Arbeitsalltag trister gewesen! Bedanken möchte ich mich auch bei Renate Gorre, Matthias Held, Michael Grünewald und Felix Weigold, die sich trotz des speziellen Themas der Arbeit auf die Suche nach sprachlichen Ungereimtheiten, Flüchtigkeits- und Übersetzungsfehlern machten und mir immer wieder auch inhaltliche Anregungen gaben.

Ohne meinen freundschaftlichen Rückhalt wäre die Entstehung dieser Arbeit wohl nicht in gleicher Weise möglich gewesen. Sarah, Regina, Saskia, Steffi, Mara: in schlechten wie in guten Zeiten war auf Euch immer Verlass!

Meinen Eltern, Brigitte und Martin, möchte ich an dieser Stelle ganz besonders danken für ihre Liebe, Zuversicht und Unterstützung in allen Lebensphasen!

ABSTRACT

The subject matter of Griseldis which tells about the marriage between the virtuous farmer's daughter Griselda and the margrave Gualtieri who tests his wife's fidelity in various ways in spite of her ideal behaviour was first written down by Giovanni Boccaccio in his last *Decameron* novella. Boccaccio's friend Francesco Petrarca picked up on the subject of Griseldis in translating it into Latin. His allegorical interpretation initiates the *longue durée* of the (German) reception which can present quite prominent authors such as Hans Sachs (1546), Gottfried August Bürger (1789) or Gerhart Hauptmann (1909).

While Boccaccio, however, concentrates on the problematic attitude of Gualtieri, Petrarca focusses on obedience and virtue of Griseldis. This tendency not only continued but was also further developed in the 15th and 16th century by presenting Griseldis as an example to be imitated. Because of that, it gets more complicated to dissolve the contradictory nature of Griseldis virtuous attitude and her husband's arbitrary behaviour. Neither Boccacio nor Petrarca (and also the majority of German-speaking versions of the 15th century) were able to resolve this problem properly.

In contrast to the aforementioned authors, the first German adaptation by the Cartusian monk Erhart Groß from Nuremberg whose *Grisardis* (1432) gives way to a new interpretation of the Griseldis-figuration. Nonetheless, this work did not receive the scientific attention it deserves. Far too significant were the names of the predecessors, far too big was the academic interest in the German-speaking reception of Italian Humanism.

What we can see is that, in comparison to the Italian versions, Groß' *Grisardis* shows a completely new approach to the subject matter of Griseldis. Especially by changing the characterization of Griseldis and the configuration to both her parents and her husband, Erhart Groß 'corrects' the matter: He liberates the Griseldis character from her taciturnity and rather discusses marriage as real partnership.

By a profound text analysis the here presented work considers Groß' adapation of the Griseldis matter in respect of generated concepts of love and marriage because these reflect the 'corrections' made distinctively. Furthermore, a four-layered contextualization of *Grisardis* (clarification of the prototyp-question, localization in the literary work of Groß, comparison with other German adapations of the Griseldis tale in the 15th century and reception of the *Grisardis*) works out the potential of innovation in Groß' version of the Griseldis matter.

So, about a 100 years before Hans Sachs even gives voice to the character of Griseldis by interpreting the subject matter as drama, the Griseldis character, as Grisardis, learns to speak and therefore emancipates from her mute predecessors. This innovative approach by Groß justifies the usage of the term ‘correction’.

INHALTSVERZEICHNIS

I. VORBEMERKUNGEN 1

1. Einleitung 1

2. Forschungsstand 8
2.1 Forschungsüberblick 8
2.2 Forschungsrelevanz 12

3. Methodik 16
3.1 Zum Begriff der (Mythos)-‚Korrektur' 18
3.2 Der Griseldis-Stoff als Mythos? 22

4. Quellenlage 27

5. Aufbau der Arbeit 29

II. DIE VORLÄUFER: DER GRISELDIS-STOFF BEI BOCCACCIO UND PETRARCA 31

1. Unterhaltsame Standeskritik – Boccaccios *Griselda*-Novelle (1349/53) 32

2. Auf dem Weg zum geistlichen Exempel – Petrarcas *Historia Griseldis* (1373) 45

3. Zusammenfassung 54

III. GRISELDIS-KORREKTUR: LIEBE UND EHE IN DER *GRISARDIS* DES ERHART GROß (1432) 56

1. Erhart Groß als Verfasser der *Grisardis* und sein Adressatenkreis 56
1.1 Der Kartäuser Erhart Groß 56
1.2 Die Handschriften der *Grisardis* 62
1.2.1 *fabula* oder *historia*? Schlussvarianten in der handschriftlichen Rezeption der *Grisardis* 68
1.2.1.1 Die Nürnberger Handschrift und die Gruppe älterer Textzeugen 68
1.2.1.2 Die in Philadelphia bewahrte Handschrift und die Gruppe jüngerer Abschriften 73

2. Struktur und Konfiguration der *Grisardis* 78

3. Das Streitgespräch als theoretischer Frauendiskurs 83

4. Die Ehe zwischen Grisardis und dem Markgrafen – Arrangement

oder Liebe? 91
5. Grisardis als Mutter – Die Ehe wird von Schande befreit 101

6. Die Ehe auf dem Prüfstand 111

7. Von der Dulderin zur Akteurin – Die Griseldis-Figur lernt sprechen 114

8. Grisardis als Griseldis-Korrektur –
Die Familie vereinigt sich wieder 117

9. Zwischen Pflicht und Liebe: Konzepte legitimer Gemeinschaft
in der *Grisardis* 119

10. Zusammenfassung 122

IV. INNOVATION ODER REPRODUKTION? STOFFGESCHICHLICHE KONTEXTUALISIERUNG DER *GRISARDIS* 125

1. Die Quellenfrage: Boccaccio und/oder Petrarca als Vorlage(n)
der *Grisardis*? 125

2. Spurensuche: Rekonstruktion der Bücherbestände in Nürnberger
Bibliotheken um 1400 130

3. Zusammenfassung 134

V. DIE *GRISARDIS* IM GESAMTWERK ERHART GROß' – WERKGESCHICHTLICHE KONTEXTUALISIERUNG 138

1. Von der *Grisardis* zum *Witwenbuch* – Ein Überblick 138

2. Nonne, Witwe, Ehefrau: Lebensentwürfe im Werk von Erhart Groß 142
2.1 Ein Leben in der Nachfolge Christi – Das *Nonnenwerk* (1432) 142
2.2 Gottgewollt oder sündhaft? Liebe und Ehe im
Laiendoctrinal (1443) 152
2.3 Im Gedenken an den einen Partner – Das *Witwenbuch* (1446) 158

3. Zusammenfassung 172

VI. GRISELDIS-BEARBEITUNGEN DES 15. JAHRHUNDERTS IM DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM – KOMPARATISTISCHE KONTEXTUALISIERUNG 173

1. Genealogie der Bearbeitungen 176

2. Eine niederdeutsche Griseldis-Bearbeitung des
15. Jahrhunderts? Hermann Korners *Chronica Novella* (1431-38) 177
2.1 Die Vorlage(n) 181

2.2 Von der *Historia* zur Chronik – Griseldis bei Hermann Korner 182
2.3 Griseldis und Theodora – Exempla vorbildlicher Fürstengattinen? 184
2.3 Zusammenfassung 189

3. Der Griseldis-Stoff als geistliches Exempel – Eine anonyme Bearbeitung aus Mittelfranken (um 1460) 190
3.1 Die Vorlage(n) 190
3.2 Griseldis in Parallelität zur Mutter Gottes 192
3.3 Zusammenfassung 196

4. Die Griseldis-Figuration als Ehelehre – Die *Leipziger Griseldis* (um 1460) 196
4.1 Die Vorlage(n) 196
4.2 Anschauungsunterricht für Ehefrauen: Der Griseldis-Stoff zwischen Dichtung und Didaxe 198
4.3 Intensivierung der Empathie 204
4.4 Zusammenfassung 206

5. Übersetzung oder Bearbeitung? Die Griseldis-Übertragungen von Steinhöwel und Arigo 207
5.1 Heinrich Steinhöwels Übertragung der Griseldis-*Historia* von Petrarca (1461/62) 207
5.1.1 Griseldis – ein nachahmenswertes Beispiel weiblicher Tugenden? 208
5.1.2 Vereinbarkeit von Autorintention und Figurenkonzept 211
5.1.3 Zusammenfassung 215

5.2 Arigos deutsche Übertragung von Boccaccios *Griselda*-Novelle (1476/77) 216
5.2.1 Der Entstehungskontext 216
5.2.2 Moralisch-didaktische Anklänge 218
5.2.3 Griseyda als Vorbild für Ehefrauen 222
5.2.4 Zusammenfassung 225

6. Komparatistische Kontextualisierung – Ergebnisse 226

VII. EIN ECHO: DIE REZEPTION DER *GRISARDIS* BEI ALBRECHT VON EYB 228

1. Entwurf der modernen Ehe? Das *Ehebüchlein* des Albrecht von Eyb (1472) 228
1.1 Albrecht von Eyb und sein literarisches Schaffen 230
1.2 „Ob ein weyb zunemen sey oder nit“ – Liebe und Ehe in Eybs *Ehebüchlein* 234
1.2.1 Der Aufbau 234
1.2.2 Korrektur der Korrektur? Eybs Anleihen bei Groß 237

1.2.3 Gottgewollt, natürlich und friedenstiftend: Die Ehe als Partnerschaft 247
1.3 Weiterentwicklung oder Innovation? Groß und Eyb im Vergleich 259

VIII. AUSBLICK INS 16. JAHRHUNDERT: HANS SACHS' *GRISELDA*-COMEDI (1546) 262

IX. SCHLUSSBEMERKUNGEN 270

X. SIGLEN UND ABKÜRZUNGEN 281

XI. LITERATUR 281
1. Quellen 281
A) Handschriften 281
B) Beschreibung der Handschriften 282
C) Editionen 283
2. Darstellungen 286
3. Lexika 297

XII. ANHANG 298
A) Synopse: Vergleich des Streitgesprächs bei Hieronymus, Erhart Groß und Albrecht von Eyb 298
B) Synopse: Vergleich der *Grisardis*-Handschriften M1 und N nach der dritten Probe 314

XIII. NAMEN- UND WERKREGISTER 317

I. VORBEMERKUNGEN

1. EINLEITUNG

Mit der letzten Novelle des *Decameron* (1349/53) hat Giovanni Boccaccio den ‚Mythos' der duldsamen Griselda, der sich wortlos unterordnenden, geprüften Ehefrau begründet. Über die Herkunft des literarischen Stoffes besteht bis heute ein wissenschaftlicher Dissens.[1] Einig ist sich die Forschung mittlerweile jedoch darüber, dass er nicht von Boccaccio erdacht worden ist. In der Folge der hinlänglich bekannt gewordenen Erzählung Boccaccios erfuhr der Griselda-Stoff eine breite internationale Rezeption,[2] die mittlerweile bald 700 Jahre andauert. Dabei diente weniger Boccaccios Novelle, als vielmehr Francesco Petrarcas lateinische Version[3] den verschiedenen Aktualisierungen als Vorlage. Jeder Zugriff auf die ‚Griselda-Figuration'[4]

---

1 Untersuchungen über die Herkunft des Stoffes und damit auch über mögliche Quellen für Boccaccios Griselda-Erzählung differieren. Einig ist sich die Forschung allerdings darüber, dass der Stoff nicht von Boccaccio selbst erfunden und erdacht wurde (vgl. Reinhold KÖHLER: Art. Griselda (Griseldis). In: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. 1. Sektion. Bd. 91. Hg. von Johann Samuel Ersch u. a. Leipzig 1871, Sp. 413b-421a. Wiederabgedruckt in: Reinhold KÖHLER: Kleinere Schriften. Bd. 2: Zur erzählenden Dichtung des Mittelalters. Hg. von Johannes Bolte. Berlin 1900, S. 501-534, hier: S. 532ff. sowie Eduard CASTLE: Die Quelle von Boccaccios Griselda-Novelle. In: Archivum Romanicum 8 (1924), S. 281-293, hier: S. 281). Castle sieht den Ursprung des Griseldis-Stoffs in Märchen, die bereits vor Boccaccio über die europäischen Grenzen hinaus verbreitet waren und als Predigtmärlein tradiert wurden. Marcus Landau dagegen führt den Stoff u. a. auf eine altfranzösische Verserzählung, den *Lai de Fraisne* der Marie de France (um 1130-1200), zurück (vgl. Marcus LANDAU: Die Quellen des Decamerone. Wien 1869, S. 158). Auch Köhler diskutiert diese Möglichkeit, verwirft den *Lai de Fraisne* als Vorlage für die *Griselda*-Novelle Boccaccios dann aber wieder (vgl. KÖHLER 1900, S. 533, Anm. 1). Neuschäfer hat die Vermutung Landaus jedoch wiederbelebt (vgl. Hans-Jörg NEUSCHÄFER: Boccaccio und der Beginn der Novelle: Strukturen der Kurzerzählung auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit. München 1969, S. 104). Käte Laserstein legt sich nicht eindeutig fest. Sie verweist auf die Eigenständigkeit aller Griseldis-Märchen, die Boccaccios Bearbeitung inspiriert haben könnten, und gibt keine Auskunft über deren mögliche Chronologie (vgl. Käte LASERSTEIN: Der Griseldisstoff in der Weltliteratur. Eine Untersuchung zur Stoff- und Stilgeschichte. Weimar 1926, S. 6-9). Die jüngste Forschung hat die Frage nach den Quellen Boccaccios ebenfalls beschäftigt. Leander Petzoldt skizziert diese Forschungsbemühungen: So gäbe es Kontroversen darüber, ob den mündlich tradierten dänischen Volksmärchen (William Edwin Bettridge und Francis Lee Utley) oder den schwedischen (Waldemar Liungman) mehr Einfluss auf Boccaccio zuzumessen seit. Petzold selbst enthält sich eines Urteils (vgl. Leander PETZOLDT: Die unschuldig verstoßene Ehefrau. Zur Stoff- und Überlieferungsgeschichte des Volksbuchs von „Griseldis" in der mündlichen Tradition. In: Festschrift für Heinz Engels zum 65. Geburtstag. Hg. von Gerhard Augst u. a. Göppingen 1991, S. 64-82, hier: S. 73ff.). Vgl. darüber hinaus Wirt Armistead CATE: The Problem of the Origin of the Griselda Story. In: Studies in Philology 29 (1932), Nr. 3, S. 389-405; Wiliam Edwin BETTRIDGE/Francis Lee UTLEY: New Light on the Origin of the Griselda Story. In: Texas Studies in Literature and Language 13 (1971), S. 153-208; Waldemar LIUNGMAN: Die schwedischen Volksmärchen: Herkunft und Geschichte. Oldenburg 1961; Walter KÜCHLER: Über Herkunft und Sinn von Boccaccios *Griselda*-Novelle. In: Die Neueren Sprachen 33 (1925), Heft 4, S. 241-265.

2 Vgl. Raffaele MORABITO (Hg.): La storia di Griselda in Europa. L'Aquila 1991; Françoise CAZAL/ Jean-Luc NARDONE/Henri LAMARQUE (Hg.): L'histoire de Griselda: une femme exemplaire dans les littératures européennes. Toulouse 2000.

3 Francesco PETRARCA: Epistolae Seniles. XVII 3: Francisci Petrarce, Poete laureati, de Insigni Obedientia et Fide Uxoris ad Johannem Bocacium de Certaldo. In: Severs, Burke Jonathan: The Literary Relationship of Chaucer's ‚Clerkes Tale'. New York 1942, S. 254-288; wiederabgedruckt in: Ursula HESS: Heinrich Steinhöwels ‚Griseldis'. München 1975, S. 173-238.

4 Der Begriff ‚Figuration' bezeichnet im Anschluss an Norbert Elias die Interdependenz von Individuen in bestimmten Konstellationen. Die Akteure einer sozialen Gemeinschaft sind demnach über ein komplexes

akzentuiert jeweils andere Aspekte des Geschlechter- und Generationenverhältnisses und bedingt so unterschiedliche Lesarten. Die Griselda-Rezeption ist folglich durch Brüche und Zäsuren geprägt, insofern jede stoffliche Neugestaltung mindestens auf eine vorhergehende Bearbeitung rekurriert und diese – entsprechend der eigenen Ausdeutung – variiert. Häufig sind es nur feine Nuancen der Veränderung; dann wieder regelrechte ‚Korrekturen',[5] die vorgenommen werden.

1432 schreibt der Nürnberger Kartäusermönch Erhart Groß[6] seine sogenannte *Grisardis*,[7] die den Auftakt zu einer regen deutschsprachigen Rezeption des literarischen Stoffes darstellt

---

Beziehungsgeflecht miteinander verbunden. Für Elias ist der ‚Figurations'-Begriff dazu geeignet, den klassischen Antagonismus von ‚Individuum' und ‚Gesellschaft' aufzulösen und stattdessen Gruppenstrukturen in Relation zu individuellen Verhaltensstrukturen zu setzen. Weil der Griseldis-Stoff die Protagonistin immer in Abhängigkeit zu ihrem Ehemann, ihren Eltern und ihren Kindern, also im Rahmen familiärer Interaktionsbeziehungen zeigt, bietet sich der Figurations-Terminus an, um die Veränderungen dieser Konstellationen aufzudecken (vgl. Norbert ELIAS: Figuration. In: Bernhard Schäfers (Hg.): Grundbegriffe der Soziologie. Stuttgart 2003, S. 88-91; Reiner WILD: Literatur und Zivilisationstheorie. In: Renate Glaser/Matthias Luserke (Hg.): Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven. Opladen 1996, S. 69-92). Zur Anwendung des Begriffs in der vorliegenden Arbeit vgl. Kapiel I.3.

5 Der ‚Korrektur'-Begriff verweist auf die durch Martin Vöhler und Bernd Seidensticker unternommenen Überlegungen zur literarischen Korrektur von Mythen (vgl. Martin VÖHLER (Hg.): Mythenkorrekturen: zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption. Berlin [u. a.] 2005). Er wurde deshalb gewählt, weil gerade die *Grisardis* einen enorm produktiven und neuartigen Umgang mit den Vorlagen aus Italien demonstriert, der auch nach Groß lange Zeit keine Nachahmer fand.

6 In der Forschung kursieren mehrere Varianten für den Namen des Verfassers. Neben „Groß" (PETZOLDT 1978) findet auch die Schreibung „Grosz" (Philipp STRAUCH (Hg.): Die Grisardis des Erhart Grosz. Nach der Breslauer Handschrift. Halle 1931) bzw. „Gross" (Albrecht CLASSEN: Erhart Gross – ein weitgehend unbekannt gebliebener Autor des 15. Jahrhunderts. Über Liebe, Ehe, Kinder, Witwenschaft und Gottesfurcht aus der Sicht eines Kartäusers. In: JEGP 100 (2001), Nr. 1, S. 377-405) Verwendung. Exemplarisch für die mangelnde Einheitlichkeit in der Germanistik sei auf die Studie Friedrich Eichlers verwiesen (Friedrich EICHLER: Studien über den Nürnberger Kartäuser Erhart Groß. Univ.-Diss. Greifswald 1935), der im Titel „Erhart Groß" anführt, um dann im Text sowohl von „Groß" (S. 14) als auch von „Gross" (S. 15) zu sprechen. Die vorliegende Arbeit richtet sich mit der Schreibweise „Erhart Groß" nach der in der jüngeren Forschung mittlerweile gängigen Form (vgl. u. a. Hans-Hugo STEINHOFF: Art. Erhart Groß. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 3. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1981 (2. Aufl.), Sp. 273-278; Henrike LÄHNEMANN: Belehrung zwischen Kloster und Stadt. Das ‚Witwenbuch' des Erhart Groß. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters. Hg. von Christoph Huber/Burghart Wachinger/Hans-Joachim Ziegeler. Tübingen 2000; Rüdiger SCHNELL: Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe. Köln u. a. 2002, S. 169, Anm. 71; Britta-Juliane KRUSE: Witwen. Kulturgeschichte eines Standes in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Habil. Berlin 2007, S. 22; Heike RIEDEL-BIERSCHWALE: Das ‚Laiendoctrinal' des Erhart Groß. Edition und Untersuchung. Münster 2009).

7 In der von Philipp Strauch herausgegebenen Edition, die sechs der neun überlieferten Handschriften berücksichtigen konnte, ist die Erzählung überschrieben mit den Worten: „Dieß puch heist der Grysard" (STRAUCH 1931, S. 1). Diese Betitelung hat Strauch der Breslauer Handschrift (Br) entlehnt (STRAUCH 1931, S. XV). Die nicht immer einheitliche Bezeichnung der Protagonistin als Grysardis/Grisardis etablierte sich in der einschlägigen Forschung als Titel für die Griseldis-Bearbeitung des Kartäusermönchs. Dass Groß im Gegensatz zu den italienischen Vorgängertexten eine maskuline Form für die Bezeichnung seiner weiblichen Hauptfigur wählt („Grisardis" oder auch „der Grysard" oder „grysardus") hat bislang kaum Erstaunen ausgelöst – Strauch weist auf die „sonderbare" Schreibweise in der Überschrift hin (vgl. STRAUCH 1931, S. XV), die er als „Latinisierung einer italienischen Variante des Namens" (ebd.) deutet und daraus schließt, Groß habe die Griseldis-Bearbeitung Petrarcas nicht direkt als Vorlage verwendet. In der Folge Strauchs verunsicherte die modifizierte Namensform bei Groß kaum mehr. Offensichtlich beurteilte man diese Variation zu

wenngleich nicht sie, sondern Petrarcas Griseldis-Bearbeitung zur Inspirationsquelle dieser Rezeption wird.

Die Geschichte von der tugendhaften Griselda findet insbesondere als „Eheexempel Eingang in die deutschsprachige Literatur“,[8] wie Christa Bertelsmeier-Kierst entgegen den Ausführungen Will-Erich Peuckerts konstatiert hat. Dieser führt die Popularität der Volksmärchen im deutschsprachigen Raum darauf zurück, dass in ihnen der Wunsch des sozialen Aufstiegs vollzogen werde, indem ein Tugendadel an die Stelle des Geburtsadels trete.[9] Bertelsmeier-Kierst hat dem gegenüber deutlich gemacht, dass dieser bei Boccaccio noch dominierende Aspekt der Standeskritik in der Folge nur noch selten programmatisch hervortrete und gerade die deutsche Rezeption die Ehethematik des Stoffes viel stärker akzentuiere.[10] Bertelsmeier-Kierst folgend schien das Exempel der fügsamen Griseldis ein beliebter Stoff zu sein, um ein hierarchisches Geschlechtermodell in der Ehe zu veranschaulichen, welches die Ehefrau zu striktem Gehorsam gegenüber dem Ehegatten auffordert. Am Beispiel der Griseldis wird insofern der „absolute Herrschaftsanspruch des Mannes in der Ehe (...)“[11] demonstriert, wie Leander Petzoldt 1991 konstatierte. Als zu Unrecht verstoßene Ehefrau entspricht die Griseldis-Figur aber auch dem positiven *exemplum* der standhaften Frau, wie es beispielsweise der Crescentia-Stoff oder Erzählungen rund um die

---

Griselda/Griseldis als mittelalterliche Gestaltungsfreiheit; schließlich zeugen zahlreiche mittelalterliche Schriften davon, dass die Verfasser Namen sogar innerhalb eines Textes variieren. Indem Groß das erste Glied des zweiteiligen Namens beibehält „gris“ (*altfrz.* grau), bewahrt er den Namensteil, der ein Wiedererkennen des Stoffes ermöglicht. „hardus“/„hardis“, das Glied, welches im Altgermanischen das Genus anzeigt, differiert dagegen. Während das althochdeutsche „helde, helt, hiltja“ (Kampf) ein Femininum markiert, verweist „hardus“ auf ein Maskulinum. Warum Groß diese Namenstransformation unternimmt, kann nicht mit letzter Sicherheit beantwortet werden. Verschiedene Erklärungsansätze hierfür können sein: a) Es handelt sich bei der Schreibweise um einen verkürzten Genitiv: (die Erzählung) von der Grysardis, b) Erhart Groß entlehnt den Namen dem Altfranzösischen. Dann gilt es allerdings zu beachten, dass auch der französische Sprachraum durch den Gebrauch altgermanischer Namen geprägt war und sich so das Paradoxon eines maskulinen Namens für eine weibliche Protagonistin nicht erklärt, c) eine semantische Verschiebung, insofern Groß die Tugendhaftigkeit Grisardens, ihre Geduld, ihre stoische Ruhe, aber auch ihre Weisheit, eine Eigenschaft, die im Mittelalter eher Männern zugeschrieben wurde, durch den Gebrauch eines männlichen Namens stärker akzentuieren wollte. Das letzte Erklärungsmodell erscheint m. E. am plausibelsten.

8 Christa BERTELSMEIER-KIERST: ‚Griseldis’ in Deutschland. Studien zu Steinhöwel und Arigo. Heidelberg 1988, S. 181.

9 Vgl. Will-Erich PEUKERT: Der Ausgang des Mittelalters und das Volksbuch. In: Zeitschrift für Deutschkunde 50 (1936), S. 663-676, hier: S. 673ff. Vgl. hierzu auch: HESS 1975, S. 85.

10 Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1988, S. 86 sowie Anm. 7.

11 PETZOLDT 1991, S. 65. Dieser Deutung hat jüngst Kurt Flasch in seiner Arbeit *Vernunft und Vergnügen. Liebesgeschichten aus dem Decameron* (München 2002) widersprochen. Flasch negiert eine Interpretation der Griselda als Opfer männlich-ehelicher Willkür und beschreibt sie stattdessen als „Heroin reiner Selbstbestimmung“ (Kurt FLASCH: Vernunft und Vergnügen. Liebesgeschichten aus dem Decameron. München 2002, S. 253), die humanistische Wertvorstellungen zu selbstverständlichen weiblichen Attributen werden lässt.

literarische Figur der Genovefa[12] realisieren, aber auch dem Motiv der geprüften Ehefrau, wie es z. B. in dem Artusroman *Erec* des Hartmann von Aue verwirklicht scheint.[13]

Möglicherweise erklärt dieser Deutungsspielraum, weshalb der Stoff so facettenreich rezipiert wurde und sich besonders in den süddeutschen Adelskreisen[14] großer Beliebtheit erfreute. Dass das so grausam anmutende Verhalten des Markgrafen Gualtieri, der seine Frau trotz deren vorbildlichen Betragens wieder und wieder prüft, gleichzeitig schon bei Zeitgenossen verstörte Reaktionen evozierte, davon zeugen die Rahmenhandlung um Boccaccios *Griselda*-Novelle [vgl. Bo, 955,1] sowie der Brief *Ursit amor* von Petrarca an Boccaccio.[15] In diesem berichtet Petrarca von zwei Freunden, die auf die *Historia Griseldis* jeweils entgegengesetzt reagierten; während die Geschichte den einen zu Tränen rührt, erscheint dem anderen Griseldens Tugend unwahrscheinlich:

> Ego etiam inquit flessem (...) nec ego duri cordis sum, nisi quod ficta omnia credidi et credo. Nam si vera essent, quae usquam mulier vel Romana vel cuiuslibet gentis hanc Griseldim aequatura sit, ubi quaeso tantus amor coniugalis, ubi par fides, ubi tam insignis patientia atque constantia?[16]

Es wird aus diesen kurz skizzierten Stellungnahmen deutlich, wie unterschiedlich die Geschichte von der armen Bauerstochter Griselda und dem Markgrafen Gualtieri interpretiert werden kann. Unterschiedliche Aspekte des Themenkomplexes Liebe/Ehe, die in der Griseldis-Erzählung anklingen, können dabei die Perspektive des jeweiligen Rezipienten leiten und machen gleichzeitig die Brisanz des Stoffes aus: Die ungleiche Ehe, die bei Boccaccio noch recht deutliche Standeskritik, der stoische Gehorsam Griseldas oder die harten Proben, denen

---

12 Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1988, S. 88, Anm. 18.

13 Vgl. hierzu Hans-Jürgen BACHORSKI: Posen der Liebe. Zur Entstehung von Individualität aus dem Gefühl in dem Roman *Paris und Vienna*. In: Werner Röcke/Ursula Schaefer (Hg.): Mündlichkeit – Schriftlichkeit – Weltbildwandel. Literarische Kommunikation und Deutungsschemata von Wirklichkeit in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Tübingen 1996, S. 109-146, hier: S. 112.

14 Vgl.Irmela VON DER LÜHE: Griseldis: Selbstlosigkeit als Ideal weiblicher Identität. In: Dokumentationsgruppe der Sommeruniversität e.V. (Hg.): Frauen als bezahlte und unbezahlte Arbeitskräfte. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen. Berlin 1978, S. 365-380, hier: S. 373.

15 Vgl. hierzu: Joachim KNAPE: De oboedientia et fide uxoris. Petrarcas humanistisch-moralisches Exempel ‚Griseldis' und seine frühe deutsche Rezeption. Göttingen 1978, S. 35. Hier heißt es, dass Petrarca den Brief zwei Freunden gegeben habe. Während den einen die Geschichte zu Tränen gerührt habe, wäre der andere der Geschichte und ihrer Moral reserviert gegenüber gestanden.

16 Francesco PETRARCA: Ursit amor (...). In: Ders.: Opera omnia. Bd. 1 [CD-Rom]. Hg. von Pasquale Stoppelli. 1997, S. 606f. Eine deutsche Übersetzung findet sich in: Briefe des Francesco Petrarca. Eine Auswahl. Übersetzt von Hans Nachod und Paul Stern. Berlin 1931, S. 322 [„‚Auch ich', sagte er, ‚hätte geweint (...), und ich habe kein hartes Herz, wenn ich nicht glaubte und noch immer glaube, dass alles erdichtet sei. Denn wenn diese Dinge wahr wären, welche Frau, sei sie Römerin oder von einem anderen Stamme, würde dieser Griseldis gleichkommen? Wo, ich bitte dich, gibt es so große eheliche Liebe, wo ist gleiche Treue, wo sind so ausgezeichnete Geduld und Beständigkeit?"].

Gualtieri Griselda unterzieht. Der Griseldis-Stoff[17] verlangt eine Stellungnahme des Lesers bzw. Zuhörers. Erfolg und Brisanz der Geschichte sind darauf zurückzuführen, dass gerade die Ehe die Gemüter im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit wie kaum ein anderes Thema bewegte. Folglich entwickelte sich ein reger Austausch, der seinen Niederschlag in einer Flut von Schriften über die Ehe fand.[18] Während insbesondere die gebildeten Kleriker ihr zölibatäres Leben mittels misogyner Schriften, wie beispielsweise den *Liber de nuptiis* des Theophrast[19] zu legitimieren versuchen, findet sich zeitgleich eine philogame Argumentation, die sich insbesondere an Laien richtet und in der homiletischen und moraldidaktischen Literatur beheimatet ist.[20] Sie rekurriert auf verheiratete Paare in der Bibel, wie Adam und Eva, auf die Hochzeit von Kanaan oder die Erzählung von Abraham. Die befürwortende Haltung bezüglich der Ehe geht einher mit Haushalts- und Ehelehren, die sich an der *Epistola de cura et modo rei familiaris* sowie an den pseudoaristotelischen *Oeconomica*[21] orientieren.

Mit der territorialen Grenzüberschreitung vollzieht sich auch eine sprachliche: Während Konrad Bitschin seine Griseldis-Fassung ebenfalls aus dem Jahr 1432 noch in lateinischer Sprache in seine enzyklopädischen *libri de vita conjugali* einbindet, fertigen Erhart Groß und der niederdeutsche Chronist Hermann Korner vermutlich sowohl eine lateinische als auch eine volkssprachige Version ihrer Schriften an. Es spiegelt sich hierin ein zeitspezifisches

---

17 Obgleich die Protagonistin in Boccaccios Novelle Griselda heißt, wird die Erzählung von dem Markgrafen und seiner gehorsamen Gattin in der einschlägigen Forschung als Griseldis-Stoff geführt (vgl. u. a. Friedrich VON WESTENHOLZ: Die Griseldissage in der Literaturgeschichte. Heidelberg 1888; LASERSTEIN 1926; BERTELSMEIER-KIERST 1988; Achim AURNHAMMER/Hans-Jochen SCHIEWER (Hg.): Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010).

18 Vgl. Erika KARTSCHOKE (Hg.): Repertorium deutschsprachiger Ehelehren der frühen Neuzeit. Berlin 1996 und 1999.

19 Manfred Lentzen konstatiert, dass insbesondere die Rezeption des *Liber de nuptiis* des Aristoteles-Schülers Theophrast, das durch Hieronymus' Traktat *Adversus Jovinianum* überliefert ist, von großer Bedeutung für die mittelalterliche Einstellung zur Ehe sei (vgl. Manfred LENTZEN: Auffassungen über Ehe und Familie in Francesco Barbaros *De re uxoria* (1415) und Albrecht von Eybs *Ehebüchlein* (1472). Textstruktur und Textfunktion. In: Bodo Guthmüller (Hg.): Deutschland und Italien in ihren wechselseitigen Beziehungen während der Renaissance. Wiesbaden 2000, S. 45-60, hier: S. 45): „Theophrast warnt den weisen Mann nachdrücklich davor, sich ein Weib zu nehmen, da er dadurch von seinen Studien abgehalten würde; er habe ständig ihren Wortschwall zu ertragen und sich letztlich zu fügen, so dass er zu ihrem Sklaven würde; die anfängliche Liebe und Zuneigung schlage schnell in Streit und Hass um, so dass die Frau sogar nicht davor zurückschrecke, den Ehemann zu vergiften. Alles was man kaufe, würde man vorher einer Prüfung unterziehen, nur die Frau lerne man erst nach der Hochzeit kennen. Diese misogame Einstellung hat ab dem 12. Jahrhundert (und noch bis ins 16. Jahrhundert hinein) eine äußerst starke Verbreitung gefunden. Sie ist aber – und dies ist von entscheidender Bedeutung – die Position der gebildeten Kleriker, die sich dem kirchlichen Dienst verschrieben haben und mit Hilfe Theophrasts ihre monastische, der Keuschheit unterworfene und mehr kontemplativ orientierte Lebensform zu rechtfertigen versuchen".

20 Vgl. ebd.

21 Vgl. hierzu: Michael DALLAPIAZZA: Sprechen über die Frau. Haushaltsdiskurse bei Wittenwiler und anderen. In: Trude Ehlert (Hg.): Haushalt und Familie in Mittelalter und früher Neuzeit. Sigmaringen 1991, S. 167-180, bes. S. 167-172.

Phänomen: Neben der bis zu diesem Zeitpunkt dominierenden Schriftsprache des Lateinischen profiliert sich zunehmend die Volkssprache, was zu einer Konkurrenz der Sprachen führt, die sich erst mit der Opitzschen Poetik-Reform von 1624 zugunsten der deutschen Sprache löst. Bis zu diesem Markstein mindert sich die Dominanz der lateinischen Sprache sukzessive und weicht einem Nebeneinander der Kulturen. Die seit den 1460er Jahren entstandenen Griseldis-Bearbeitungen des deutschsprachigen Raums (mittelfränkischer Anonymus, *Leipziger Griseldis*, Steinhöwels Übertragung von Petrarcas *Historia Griseldis*, Arigos Boccaccio-Übersetzung) sind dann in der Volkssprache verfasst.

Die frühe deutschsprachige Rezeption des Griseldis-Stoffs ist jedoch nicht mit Erhart Groß und seiner *Grisardis*, sondern vorrangig mit dem Namen Heinrich Steinhöwel assoziativ verbunden. Seine Übertragung der von Petrarca angefertigten lateinischen Griseldis-Fassung wird zur populärsten der deutschen Bearbeitungen; es sind heute 14 handschriftliche Textzeugen und mindestens 23 Drucke bis 1554 bekannt.[22] Weil die mediävistische Forschung sich lange Zeit den so klingenden Namen des Humanismus von Petrarca und Steinhöwel zugewandt hat, wurden die Adaptationen weniger berühmter Autoren wie des Kartäusermönchs Erhart Groß vernachlässigt. Die *Grisardis* des Kartäusermönchs Erhart Groß, die als eines der frühesten Werke Groß' entstand und in neun Handschriften überliefert ist,[23] gilt als erste deutschsprachige Bearbeitung des Griseldis-Stoffs. Dass die *Grisardis* des Erhart Groß im Vergleich zu ihren italienischen Schwestern einen ganz neuen Zugriffe auf den Stoff unternimmt, indem sie besonders die Figurenzeichnung der Griseldis und die Konfiguration zu Eltern und Ehemann verändert, ja sogar korrigiert, möchte die vorliegende Arbeit zeigen. Es ist damit die Intention verbunden, Erhart Groß' *Grisardis* als Beginn einer allmählichen Umdeutung der Griseldis-Erzählung, welche insbesondere die Griseldis-Figur aus ihrem schweigsamen ‚Korsett' befreit und damit die eheliche Partnerschaft neu verhandelt, zu etablieren. Bisher wurde der Beginn dieser Entwicklung in aller Regel erst später angesetzt, etwa mit der Dramatisierung des Stoffes durch Hans Sachs, mit den lyrischen Umsetzungen des Griseldis-Stoffs in der Romantik von Gottfried August Bürger, Ludwig Heinrich Nicolay und

---

22 Vgl. Christa BERTELSMEIER-KIERST: Übersetzungsliteratur im Umkreis des deutschen Frühhumanismus: Das Beispiel ‚Griseldis'. In: In: Heinzle, Joachim u. a. (Hg.): Wolfram-Studien 14: Übersetzen im Mittelalter. Cambridger Kolloquium 1994, S. 323-343, hier: S. 331, hier auch Anm. 31 sowie S. 332, Anm. 32.

23 Die Handschriften sind wie folgt bezeichnet: [Br]eslau (1436); [N]ürnberg (1442); [B]erlin (1470); [M1]ünchen (vermutlich 1457); [M2]ünchen (15. Jh.); [E]rlangen (1471); [W]olfenbüttel (15. Jh.); [P]hiladelphia/Pennsylvania (spätes 15. Jh.); [A]ugsburg (bald nach 1432).
Die unterschiedlichen Handschriften der *Grisardis* haben in den 1930er Jahren erst Philipp Strauch (1931) – er arbeitet mit den Handschriften Br, M1, M2, B, E und W (bei ihm bezeichnet mit B, A, C, D, E) – und wenig später Friedrich Eichler (1935) eingehend untersucht.

Achim von Arnim[24] oder noch später mit Gerhart Hauptmann und Friedrich Halm,[25] die den Stoff erneut als Drama gestalten.

Exemplarisch soll dies durch eine umfassende Textanalyse der Griseldis-Bearbeitung Erhart Groß' hinsichtlich generierter Liebes- und Ehekonzepte, denn in diesen spiegeln sich die korrigierenden Eingriffe am deutlichsten, sowie einer vierfachen Kontextualisierung der Erzählung dargelegt werden. Die *Grisardis* des Erhart Groß erscheint hierfür geeignet, weil in ihr verschiedene Konzepte einer im christlichen Sinne legitimen Gemeinschaft gegeneinander geführt werden und nicht lediglich eines. Neben einer stoffgeschichtlichen Einordnung (Kontextualisierung 1), die nach möglichen Vorlagen Erhart Groß' fragt – hierfür kommen die Fassungen Giovanni Boccaccios (1348) und Francesco Petrarcas (1373) in Frage –, soll über eine werkgeschichtliche Kontextualisierung der *Grisardis* im Gesamtwerk Erhart Groß' (Kontextualisierung 2) ermittelt werden, ob die in diesem Frühwerk generierten Liebes- und Ehevorstellungen mit späteren korrelieren, oder ob sich hier thematische Modifikationen ergeben, die eine Entwicklungsrichtung des Autors erkennen lassen. Auf komparatistischer Ebene wird die *Grisardis* im Anschluss mit den überlieferten deutschsprachigen Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts (Kontextualisierung 3) kontrastiert, um so Aufschluss erstens über den Innovationsgrad der Ehevorstellungen in der *Grisardis* und zweitens über mögliche Variationen der Ehethematik zu erhalten. Zu diesen ‚Parallelbearbeitungen' zählen die Fassung eines mittelfränkischen Anonymus (um 1460), die ebenfalls anonym überlieferte sogenannte *Leipziger Griseldis* (um 1460), sowie die beiden deutschen Übertragungen von Petrarca und Boccaccio durch Heinrich Steinhöwel (1461/62) und dem jüngst als Arrigho di Federigho della Magna näher identifizierten Arigo[26] (1476/78). Es wird ferner eine lateinische Griseldis-Adaptation des niederdeutschen Chronisten Hermann Korner, die vermutlich noch vor 1438 entstand, berücksichtigt, da Korner als Lübecker Chronist dem deutschen Sprachraum

---

[24] Vgl. Achim AURNHAMMER: Einleitung. In: Ders./Hans-Jochen Schiewer (Hg.): Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010, S. VII-XI, hier: S. XI (Sachs) und S. X (die romantischen Balladen).

[25] Vgl. Hugo AUST: Griseldis vor, bei und nach Fontane. In: Ders./Hubertus Fischer (Hg.): Boccaccio und die Folgen. Fontane, Storm, Keller, Ebner-Eschenbach und die Novellenkunst des 19. Jahrhunderts. Würzburg 2006, S. 87-100, hier: S. 89. Aust betont, dass der Griseldis-Stoff bei Hauptmann und Halm einerseits eine emanzipatorische und andererseits eine vitalistische Ausdeutung erfahren habe.

[26] Vgl. Lorenz BÖNINGER: Die deutsche Einwanderung nach Florenz im Spätmittelalter. Leiden 2006, S. 313-348 sowie die Studie von Luisa Rubini MESSERLI: Boccaccio deutsch. Die Dekameron-Rezeption in der deutschen Literatur (15. - 17. Jahrhundert). 2 Bde. Amsterdam/New York 2012, hier: Bd. 1: Untersuchung. Amsterdam/New York 2012, S. 162-358, die sich kritisch mit der Ergebnissen Böningers zu Arigos Identität auseinandersetzt. Aufgrund des in der Forschung üblichen Gebrauchs des Pseudonyms ‚Arigo' wird dieses trotz der Identifizierung durch Böninger in der vorliegenden Arbeit überwiegend verwendet werden.

angehört. Zudem erscheint die Integration des Stoffes innerhalb einer Chronik gerade für die Frage aufschlussreich zu sein, inwiefern sich im 15. Jahrhundert eine die Historizität betonende Deutung des Stoffes durchsetzt. Mittels eines Vergleichs mit dem *Ehebüchlein* des Albrecht von Eyb aus dem Jahr 1472, der sich auf die *Grisardis* des Kartäusermönchs bezieht, soll schließlich Rezeptionsforschung betrieben und gefragt werden, wie das Werk Groß' verarbeitetet wurde und welchen Einfluss es auf Zeitgenossen hatte (Kontextualisierung 4).

Die erkenntnisleitenden Fragen der Arbeit lauten demnach: (1) Welche Konzepte von Ehe, Liebe und Familie entwickelt Erhart Groß in seiner *Grisardis*, (2) lassen sich diese Konzepte als innovativ bewerten, und zwar im Vergleich zu a) den italienischen Vorgängertexten, b) anderen thematisch anknüpfenden Schriften Erhart Groß', c) den deutschsprachigen Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts insgesamt und d) späteren produktiven Rezipienten[27] der *Grisardis*. Daran anschließend muss (3) gefragt werden, was die spezifische Gestaltung des Griseldis-Stoffs durch den Kartäusermönch Groß für das Figurenkonzept der Erzählung bedeutet: Korrigiert Groß den Stoff, um ihn entsprechend seiner Vorstellung von Liebe und Ehe gestalten zu können?

2. FORSCHUNGSSTAND

2.1 FORSCHUNGSÜBERBLICK

Die deutschen Griseldis-Bearbeitungen haben insgesamt wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren.[28] Erst seit den 1970er und 1980er Jahren hat der Griseldis-Stoff nach einer langen Pause von ungefähr 70 Jahren erneut das Interesse der germanistischen Forschung

[27] Unter produktiven Rezipienten verstehe ich den sichtbaren Rezeptionsakt in Form eines schriftlichen Zeugnisses.

[28] Hier sind der Aufsatz von HEIDEMANN 1988 (Kyra HEIDEMANN: »Zu leyden in dem stand der eh...«. Die Griseldis-Novelle als Ehelehre. In: Maria E. Müller (Hg.): Eheglück und Liebesjoch. Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts. Weinheim/Basel 1988, S. 47-77), die recht veralteten Überblicksdarstellungen von LASERSTEIN 1926, KÖHLER 1900, WESTENHOLZ 1888, der Aufsatz von STRAUCH 1892 (Philipp STRAUCH: Erhart Groß und der Verfasser der Grisardis. In: ZfdA 36 (1892), S. 241-254), der Aufsatz von SCHWADERER 1975 (Richard SCHWADERER: Boccaccios deutsche Verwandlungen. In: Arcadia 9 (1975), S .113-128), der von DALLAPIAZZA 1987 (Michael DALLAPIAZZA: ‚Decamerone' oder ‚De claris mulieribus'? Anmerkungen zur frühesten deutschen Boccaccio-Rezeption. In: ZfdA 116 (1987), S. 104-118), die Arbeit von KNAPE 1978, HIRDTS Untersuchung über Boccaccio in Deutschland (Willi HIRDT: Boccaccio in Deutschland. In: Studien über Petrarca, Boccaccio und Ariost in der deutschen Literatur. Hg. von Horst Rüdiger und Willi Hirdt. Heidelberg 1976, S. 32-55) sowie die neueren Arbeiten von PETZOLDT 1991 und die 2005 erschienene Monographie KOCHERS (Ursula KOCHER: Boccaccio und die deutsche Novellistik. Formen der Transposition italienischer Novellen im 15. und 16. Jahrhundert. Amsterdam/New York 2005), in der Kocher Erhart Groß einen beachtlichen Teil widmet (S. 157-220), relevant. Mit den einzelnen deutschen Griseldis-Bearbeitungen vom 15. bis zum 18. Jahrhundert hat sich u. a. die deutsch-italienische Tagung ‚Boccaccios Griselda-Figuration in Deutschland' vom 07.04.-09.04.2008 unter der Leitung von Prof. Dr. A. Aurnhammer und Prof. Dr. H.-J. Schiewer in der Villa Vigoni (Italien) beschäftigt. Der Sammelband zu der Tagung ist mittlerweile publiziert (vgl. AURNHAMMER/SCHIEWER 2010).

geweckt. Geschuldet ist diese ‚Wiederentdeckung' vermutlich der Herausbildung von neuen historischen Strömungen, wie der Sozial- und Alltagsgeschichte sowie der Frauen- beziehungsweise Geschlechtergeschichte, die auch die Literaturwissenschaft beeinflussten, aber auch einem Wandel in der Literaturwissenschaft: Die bis dato gängige Generalisierung der deutschen Rezeption großer romanischer Autoren als ‚Humanismusrezeption' wurde als zu undifferenziert beurteilt und sollte widerlegt werden.[29]

Die einschlägige Forschung zum Griseldis-Stoff hat sich insbesondere den frühen Bearbeitungen unter dem Aspekt ihrer Abbildungsqualität zugewandt. Hierbei sind vor allem Untersuchungen zu Boccaccios *Griselda*-Novelle[30] und Petrarcas frühhumanistischer Umdeutung dieses Werkes[31] entstanden. Untersuchungen zur deutschen Rezeption des Stoffes existieren zwar,[32] sind aber allesamt stoffgeschichtlich angelegt. Arbeiten zu einzelnen deutschsprachigen Griseldis-Bearbeitungen sind rar. Nach Ursula Hess, die eine Edition von Steinhöwels Übertragung der Griseldis-Adaptation Petrarcas anfertigte,[33] haben lediglich Christa Bertelsmeier-Kierst und Ursula Kocher umfangreichere Einzeluntersuchungen vorgelegt. Während sich Bertelsmeier-Kierst 1988 ebenfalls den deutschen Übersetzungen von Boccaccio und Petrarca im 15. Jahrhundert widmete und eine präzise Analyse vornahm,[34] und zur Kontextualisierung auch Groß' *Grisardis* sowie die beiden anonymen Fassungen aus Mittelfranken und Obersachsen berücksichtigt, hat Ursula Kocher 2005 die *Grisardis* des Erhart Groß im Rahmen ihrer Dissertation zur deutschen Novellistik unter erzähltypologischen Aspekten in den Blick genommen. Jüngst ist ein Sammelband erschienen, der die deutsche

---

29 Vgl. hierzu Chrsita BERTELSMEIER-KIERST: Wer rezipiert Boccaccio? Zur Adaption von Boccaccios Werken in der deutschen Literatur des 15. Jahrhunderts. In: ZfdA 127 (1998), Nr. 4, S. 410-426, hier: S. 410f.

30 Vgl. u. a. Shirley ALLEN: The Griselda Tale and the Portrayal of Women in the Decameron. In: Philological Quaterly 56 (1977), S. 1-13; DALLAPIAZZA 1987; Thorsten GREINER: Una matta bestialità? Zur Deutung von Boccaccios Griselda-Novelle. In: Zeitschrift für Romanische Philologie 111 (1995), S. 503-522; HIRDT 1976; Volker KAPP: Frauentugend und Adelspathos in Boccaccios Griselda-Novelle. In: Archiv für das Studium der Neueren Sprachen und Literaturen 219 (1982), S. 89-108; KÜCHLER 1925.

31 Vgl. u. a. Kevin BROWNLEE: Commentary and the Rhetoric of Exemplarity: Griseldis in Petrarch, Phillippe de Mézière, and the Estoire, In: South Atlantic Quarterly 91 (1992), S. 865-890; Emilie P. KADISH: Petrarch's Griselda: An English Translation. In: Mediaevalia. A Journal of Medieval Studies 3 (1977), S. 1-24; Emilie P. KADISH: The Poem of Petrarch's Griselda. In: Mediaevalia. A Journal of Medieval Studies 2 (1976), S. 189-206; Alfred KARNEIN: Petrarca in Deutschland. Zur Rezeption seiner lateinischen Werke im 15. und 16. Jahrhundert. In: Idee – Gestalt – Geschichte. Festschrift Klaus von See. Hg. von Gerd Wolfgang Weber. Odense 1988, S. 159-186.

32 Vgl. WESTENHOLZ 1888; LASERSTEIN 1926; HEIDEMANN 1988; PETZOLDT 1991; Elisabeth FRENZEL: Stoffe der Weltliteratur. Stuttgart 1992, S. 274-277.

33 HESS 1975.

34 Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1988; BERTELSMEIER-KIERST 1994.

Griselda-Rezeption von Boccaccio bis zur Moderne in Einzelbeiträgen umfassend würdigt[35] und die vorliegende Arbeit maßgeblich beeinflusst hat.

Dass die deutschen Griseldis-Bearbeitungen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit lange kaum untersucht wurden,[36] führt Käte Laserstein darauf zurück, dass der Stoff „[m]it dem Übergang nach Deutschland seine helle Weltfreude, seine Unbekümmertheit, seine springende Leichtigkeit verloren und dafür die klerikale Unfreiheit und Beschwertheit der Studierstube angenommen“[37] habe. Ähnlich beurteilt auch Willi Hirdt die deutsche Boccaccio-Rezeption:

> Insgesamt gesehen lässt sich über die Rezeption des Italieners [Boccaccio; N.A.] bei den deutschen Schwankautoren sagen, dass der tendenziösen Ausrichtung oder auch weitgehenden Wahllosigkeit im Stoffgebrauch die Formlosigkeit ihrer Darstellungen entspricht. Wo so sehr unkünstlerische Aspekte vorherrschen oder zuweilen (...) die gesamte Anverwandlung Boccaccios ethisch-didaktischen Zielen unterstellt ist, da muss nicht nur das besondere Lebensgefühl des italienischen Originals verloren gehen, sondern auch die Feinheit seiner Formgebung und die Eleganz seines ‚bel parlare'.[38]

Auch die *Grisardis* des Nürnberger Kartäusermönchs Erhart Groß erhielt aufgrund solcher Einschätzungen lange wenig wissenschaftliche Aufmerksamkeit.[39] Zwar wurde Groß insofern ein gewisser Stellenwert innerhalb der Literatur des 15. Jahrhunderts zuerkannt, als die Übertragung der *Grisardis* in die Volkssprache einem neuen Adaptations- und Rezipientenkreis den Weg geebnet hatte. Die Bearbeitung konnte folglich hinsichtlich der Entstehung des deutschen Humanismus gewinnbringend untersucht werden, indem sie als frühes Beispiel für die Wirkung der italienischen Renaissanceliteratur auf den deutschsprachigen Raum herangezogen wurde. Die mutmaßliche Auseinandersetzung Groß´ mit dem italienischen Humanismus, welche die Forschung forcierte, führte jedoch zu einem allzu rigorosen komparatistischen Ansatz. Im direkten Vergleich mit den Schriften der italienischen

---

35 AURNHAMMER/SCHIEWER 2010.

36 Achim Aurnhammer und Hans-Jochen Schiewer haben in ihrer Einleitung des Sammelbandes (AURNHAMMER/SCHIEWER 2010, S. VII-IX, hier: S. VII) eine nahezu „exklusive Konzentration“ der Forschung auf das 15. Jahrhundert innerhalb der „*longue durée* der deutschen Griselda-Rezeption“ konstatiert und auf die versäumte Untersuchung der folgenden Jahrhunderte (Hans Sachs, Georg Mauritius, Achim von Arnim, Gerhart Hauptmann und Ludwig Berger) hingewiesen. Wenngleich diesem Einwand generell zuzustimmen ist, so galt die „exklusive Konzentration“ doch vorrangig den Übersetzungsarbeiten von Steinhöwel und Arigo und weniger der Aktualisierung von Groß bzw. den anonymen Bearbeitungen aus Mittelfranken und Obersachsen.

37 LASERSTEIN 1926, S. 49.

38 HIRDT 1976, S. 50.

39 Classen hat 2001 noch darauf hingewiesen, dass nicht einmal die kartäusische Forschung sich dem Nürnberger Erhart Groß und dessen literarischem Schaffen zugewandt habe. „Der Autor erfuhr also das gleiche Schicksal wie viele andere spätmittelalterliche Verfasser von Didaxen, Predigten und allgemein lehrhaften Traktaten, deren religiöse Schriften zwar in ihrem jeweiligen Kontext von großer Bedeutung sein dürften, aber meistens wegen der aufkommenden Renaissance auch in Deutschland heute weitgehend missachtet bzw. sogar ignoriert werden“ (CLASSEN 2001, S. 378).

Humanisten wie Francesco Petrarca und Giovanni Boccaccio und den deutschen Übersetzungen ihrer Schriften durch Steinhöwel (und Niklas von Wyle) konnte die *Grisardis* des Erhart Groß nicht bestehen.[40] So urteilt beispielsweise Philipp Strauch, dass es sich bei Groß dezidiert nicht um einen Vertreter der deutschen Frührenaissance handle, da „von modern-classischem geiste“[41] in seinen Schriften nichts zu spüren sei und auch 70 Jahre später akzentuiert Albrecht Classen, Groß befände sich „noch ganz in der Ideenwelt des späten Mittelalters“.[42]

Die jüngere Forschung vermeidet tendenziell die textanalytischen Vergleichsstudien mit den Schriften des italienischen Humanismus und betont stattdessen verstärkt die autonomen Züge der Großschen Bearbeitung. Dennoch kann von einer strikten Absage an die Komparatistik keine Rede sein. Vielmehr werden vermehrt Werke der deutschen Humanisten herangezogen, und es wird versucht, Groß als Autor in diesem neuen Kontext zu situieren. Im Vergleich mit der Griseldis-Bearbeitung des Heinrich Steinhöwel[43] erachtet etwa Leander Petzoldt den Stil der *Grisardis* für weitaus anspruchsvoller und gelehrter. Petzoldt zufolge besteht die Leistung Groß’ vorrangig in der Eigenständigkeit seiner Bearbeitung, da er auf eine vorlagengetreue Übersetzung zugunsten einer regelrechten Neugestaltung des Stoffes „im Stil eines Predigtexempels mit religiös-didaktischen Betrachtungen und Bibelzitaten“[44] verzichtet. Ebenso wie Petzoldt nimmt auch Joachim Knape nicht nur eine Wertung, sondern zugleich eine Gattungsbestimmung vor, indem er die *Grisardis* als eine „praxisorientierte Moraldidaxe“ deklariert, „die auf bestimmte Zielgruppen orientiert“[45] sei. Wie noch zu zeigen sein wird, korrelieren die literarische Wertung und die Gattungszuweisung in der *Grisardis*-Forschung miteinander, sodass nicht nur hinsichtlich der Kritik des Textes Uneinigkeit besteht, sondern auch die Gattung bislang nicht eindeutig bestimmt werden konnte:[46] So wurde die *Grisardis* teils als „Prosanovelle“,[47] teils als „Traktat“[48] bezeichnet. Ein weiteres Genre wird mit der taxonomischen Bestimmung als „Erbauungsschriftstellerei“[49] bzw. „erbauliche Prosa“[50] bedient.

---

40 Vgl. Eckhard BERNSTEIN: Die Literatur des deutschen Frühhumanismus. Stuttgart 1978, S. 5-13.

41 STRAUCH 1931, S. 254.

42 CLASSEN 2001, S. 405.

43 Heinrich STEINHÖWEL (Übers.): Petrarcas Griseldis, gedruckt durch Johann Zainer in Ulm 1473/74, Nachwort von Ernst Voulliéme, Potsdam 1921. 1975 hat Ursula Hess eine neue Edition besorgt, die den Text Steinhöwels in den direkten Vergleich mit Petrarcas Griseldis-Fassung stellt (vgl. HESS 1975).

44 PETZOLDT 1991, S. 67.

45 KNAPE 1978, S. 25. Joachim Knape gelangt zu dieser Bewertung durch den direkten Vergleich mit der Fassung des Petrarca, dessen Griseldis-Bearbeitung er als Vorlage der *Grisardis* favorisiert.

46 Dieser Zusammenhang wurde in der Forschung bislang allerdings kaum reflektiert.

47 PETZOLDT 1991, S. 67.

2.2 FORSCHUNGSRELEVANZ

Obgleich Käte Laserstein oder auch Siegfried Beyschlag die Bearbeitung des Erhart Groß als historisch wertvoll und künstlerisch vollendet[51] bewertet haben, konnte sich die Nürnberger Fassung lange nicht aus dem Schatten ihrer großen italienischen Vorlagen und deren Übersetzungen befreien. Nachdem sich 1931 Philipp Strauch der *Grisardis* des Erhart Groß zugewendet und diese mit einer Einleitung versehen herausgegeben hatte,[52] legte erst 2005 Ursula Kocher eine längst überfällige erste Analyse der *Grisardis* vor. Auch die anderen Werke des Kartäusermönchs haben parallel zu Kochers Dissertationsprojekt in den letzten Jahren größere Aufmerksamkeit erfahren: Heike Riedel-Bierschwale publizierte im Rahmen ihrer Promotion kürzlich ihre Edition des *Laiendoctrinals*, das Erhart Groß 1443 verfasste.[53] Bereits 2007 legte Britta-Juliane Kruse mit ihrer Habilitationsschrift *Witwen. Kulturgeschichte eines Standes in Spätmittelalter und Früher Neuzeit* eine erste Untersuchung des *Witwenbuches* von Erhart Groß vor.[54] Zum momentanen Zeitpunkt noch nicht fertiggestellt ist die Dissertation von Andres Laubinger, der eine Edition der *Dreiundvierzig Gespräche* des Kartäusermönchs angekündigt hat. In den vergangenen Jahren hat sich Laubinger bereits durch seine Aufarbeitung und Neubewertung der Biographie Erhart Groß' verdient gemacht.[55]

Im Rahmen ihrer Untersuchung widmet Kocher einen großen Teil ihrer Arbeit der Großschen Griseldis-Bearbeitung. Neben inhaltlichen Aspekten konzentriert sie sich vorrangig auf erzähltypologische Merkmale des Textes. Ihre Ergebnisse kontrastiert sie anschließend mit den Griseldis-Bearbeitungen Boccaccios und Petrarcas. Kocher verfolgt dabei das Anliegen, die deutsche Novellistik aus ihrem ‚Schattendasein' gegenüber der italienischen zu befreien; die literarische Realisation der Ehethematik wird dementsprechend nicht berücksichtigt.

---

48 EICHLER 1935, S. 26. Friedrich Eichler bezeichnet sowohl die *Grisardis* als auch das *Laiendoctrinal* als die „Haupttraktate" des Erhart Groß.

49 EICHLER 1935, S. 26.

50 Ebd., S. 24.

51 Vgl. LASERSTEIN 1926, S. 57. Auch Siegfried Beyschlag schreibt über die *Grisardis*, dass sie „ein Werkchen von überraschender Sprach- und Darstellungskunst, von zierlicher Anmut und warmem Mitgefühl" sei (Siegfried BEYSCHLAG: Städte, Höfe, Gelehrte. In: Felix Genzmer u. a. (Hg.): Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Ende des Spätmittelalters (1490). Stuttgart 1962 (2. Aufl.), S. 255-285, hier Kapitel II 1430-1436: Vorspiel, S. 259).

52 STRAUCH 1931.

53 RIEDEL-BIERSCHWALE 2009.

54 KRUSE 2007.

55 Andres LAUBINGER: Die Kartause Marienzelle und das Nürnberger Patriziat. In: Dobrinski, Claudia u. a. (Hg.): Kloster und Wirtschaftswelt im Mittelalter. München 2007, S. 125-169. Laubinger schließt damit eine Forschungslücke. 2001 hatte Albrecht Classen bemängelt (vgl. CLASSEN 2001, S. 379), dass lediglich das Literatur-Lexikon (besorgt von Walter Killy) und das Verfasserlexikon (besorgt von Kurt Ruh) den Kartäusermönch aufgenommen hätten, nicht dagegen das Deutsche Literatur-Lexikon (Hg. von Heinz Rupp und Carl Ludwig Lang. Berlin/München 1978).

Allerdings macht die Untersuchung Kochers deutlich, dass der Großsche Text nicht auf ein singuläres Anliegen reduziert werden kann, wie dies noch 1988 Kyra Heidemann in einem Aufsatz konstatierte, in dem sie Groß' Griseldis-Bearbeitung „(...) eine latente bis offene Ehefeindlichkeit"[56] attestierte. Solch ein Befund greift meines Erachtens zu kurz, da er sowohl inhaltliche als auch formal-strukturelle Aspekte des komplexen Texts von Groß ignoriert. Denn Groß exemplifiziert vielmehr mit Hilfe des Griseldis-Stoffs verschiedene Konzepte legitimen Zusammenlebens und Daseins im christlichen Sinne.[57] Dabei betont er nicht nur die grundsätzliche Notwendigkeit eines Herrschers zu heiraten, sondern gestaltet diese Ehe als Liebesehe. Die moralisch-asketische Stimmung der *Grisardis*, die Heidemann noch hervorhebt,[58] wertet sie zu Unrecht als Ehefeindschaft ab.

Dass die Liebes- und Ehekonzeption(en) in der *Grisardis* kaum beachtet wurde(n), obgleich Albrecht Classen 2001 auf das starke Interesse Groß' an der Ehethematik aufmerksam gemacht hat[59] und eine gründliche Textuntersuchung als gewinnbringend bezeichnet hat,[60] ist insofern bedauerlich, als die *Grisardis* – sieht man sie einmal in ihrer Stofftradition – ganz innovative Zugriffe auf die Griselda-Figuration demonstriert. Groß differiert in seiner Griseldis-Bearbeitung stark von den bekannten Bearbeitungen, indem er besonders die Figur des Grafen hin zu einem fast sanftmütigen Ehegatten wandelt, der seine Frau nur deshalb erprobt, um gemeinsam den „perg der tugund" [Strauch 1931, S. 40, Z. 30f.] zu erklimmen und so als Vorbild für andere Paare zu fungieren. Auch die Protagonistin Grisardis wird in Groß' Griseldis-Bearbeitung umgedeutet, insofern sie als christliches Frauenideal vergleichbar mit

---

56 HEIDEMANN 1988, S. 58.

57 Diese These wird u. a. dadurch gestützt, dass die *Grisardis* in der Nürnberger und in der Breslauer Handschrift zusammen mit einem weiteren Text des Erhart Groß, dem *Nonnenwerk*, (ebenfalls 1432) überliefert ist. Dieser 21 Kapitel umfassende Traktat richtete sich an die Dominikanerinnen des Nürnberger Katharinenklosters und zielt auf die „Selbstvervollkommnung der Adressatinnen" (KRUSE 2007, S. 23) ab. In ihrer Monographie ‚Witwen. Kulturgeschichte eines Standes in Spätmittelalter und Früher Neuzeit' weist Britta-Juliane Kruse darüber hinaus auf die thematische und stilistische Verwandtschaft des *Nonnenwerks* und des 1446 vollendeten *Witwenbuchs* hin (vgl. ebd.). Beide Werke forcieren die Belehrung einer spezifisch gesellschaftlichen Gruppe, beziehungsweise eines Standes. Das *Nonnenwerk* wendet sich an Nonnen, das *Witwenbuch* an Witwen, die *Grisardis* an die Gruppe der Eheleute, allerdings in erster Linie an die Ehefrauen. Folglich richten sich alle drei Schriften an einen weiblichen Adressatenkreis (wie im Übrigen auch der Sentenzenkommentar *Super oratione dominica*, den Groß erneut für die Dominikanerinnen des Marienklosters verfasste).

58 Vgl. HEIDEMANN 1988, S. 58.

59 Vgl. Albrecht CLASSEN: Widows: Their Social and Moral Functions According to Medieval German Literature, with Special Emphasis on Erhart Gross's 'Witwenbuch' (1446). In: Fifteenth-Century Studies 28 (2002), S. 65-79, hier: S. 68. Hier schreibt Classen: „Gross demonstrated a strong interest in marriage as a topic and returned to the theme throughout his work".

60 Vgl. CLASSEN 2001, S. 382.

Maria oder Lucrezia erscheint,[61] gleichzeitig jedoch fast emanzipierte Züge erhält. Indem der Kartäusermönch Dialogen viel mehr Raum lässt, wird die eheliche Kommunikation intensiviert und eine partnerschaftliche Liebesehe plausibilisiert. Der Griseldis-Stoff erfährt bei Groß folglich eine ganz individuelle Prägung, die sich auch in der Hinzunahme eines theoretischen Streitgesprächs zu Beginn der Bearbeitung spiegelt. Ob Groß die Fassungen von Boccaccio und Petrarca kannte, wird von der Forschung bis heute kontrovers diskutiert.[62] Da die Vorlagenfrage für die vorliegende Untersuchung relevant ist, soll ein weiterer Versuch unternommen werden, die Quelle(n) für Groß Griseldis-Bearbeitung aufzuspüren.

Auch die anderen deutschen Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts, die die Forschung nicht als Übersetzungen charakterisiert hat, wurden bislang kaum beachtet. Sie standen und stehen im Schatten der hinlänglich bekannt gewordenen deutschen Übertragungen von Petrarcas *Historia Griseldis*, die Heinrich Steinhöwel 1461/62 besorgte, sowie derjenigen, die Arigo von Boccaccios *Decameron* 1476/78 anfertigte. Die ‚eigenständigeren' deutschen Griseldis-Bearbeitungen einmal des mittelfränkischen Anonymus *Eyn gut exempel...* (ca. 1460) und zum anderen eines Leipziger Chorherren, die ebenfalls in den 1460er Jahren entstand und in der Forschung unter dem Titel *Leipziger Griseldis*[63] kursiert, wurden aufgrund dieser recht einseitigen Perspektivierung nur unzulänglich untersucht. Die ebenfalls kaum bekannte Griseldis-Bearbeitung des Lübecker Chronisten Hermann Korner[64] ist heute leider nur noch in ihrer früheren lateinischen Fassung überliefert.[65] Die deutsche

---

61 Vgl. Günter BERGER: Griseldis – oder die viel geprüfte Gattin. Stationen einer fast unendlichen Stoffgeschichte. In: Griselda. Dramma per musica. Musik von Alessandro Scarlatti. Hg. von der Staatsoper Unter den Linden Berlin. Frankfurt a. M. 2000, S. 43-61, hier: S. 52.

62 Vgl. KOCHER 2005, S. 157. Kyra Heidemann schließt sogar aus, dass Groß Boccaccio und/oder Petrarca als Vorlage nutzte. In Anlehnung an Philipp Strauch vermutet Heidemann eine „(...) mündlich verbreitete Fassung des Stoffes (...)" (HEIDEMANN 1988, S. 58) als Vorlage (vgl. hierzu: STRAUCH 1892, S. 241-254). Günter Berger dagegen hat in dieser Frage jüngst wieder eine Kehrtwende vollzogen und an Käte Laserstein angeknüpft: Für ihn geht die *Grisardis* des Erhart Groß von Petrarcas Version der Geschichte aus, wie überhaupt – so Berger – die Fassung Petrarcas als Vorlage im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit dominiere (vgl. BERGER 2000, S. 52).

63 Vgl. Fritz-Peter KNAPP: Art. Leipziger Griseldis. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 5. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1985 (2. Aufl.), Sp. 691-694.

64 Vgl. Katharina COLBERG: Art. Hermann Korner. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 5. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1985 (2. Aufl.), Sp. 317-320. Ein Hinweis auf Korners Griseldis-Bearbeitung innerhalb seiner Chronik findet sich hier nicht. 1994 hat Alberto Martino auf die Fassung Korners hingewiesen (Alberto MARTINO: Die italienische Literatur im deutschen Sprachraum. Ergänzungen und Berichtigungen zu Frank-Rutger Hausmanns Bibliographie. Amsterdam/Atlanta 1994, S. 70).

65 Einen größeren Teil der lateinischen Fassung hat Richard Schwalm 1895 nach der Lüneburger Handschrift herausgegeben. Der Abschnitt, der die Griseldis-Erzählung beinhaltet, ist jedoch nicht dabei (vgl. Richard SCHWALM (Hg.): Die Chronica novella des Hermann Korner. Göttingen 1895).

Übertragung ist nicht mehr rekonstruierbar. Trotzdem kann diese Fassung aufschlussreich für diese Arbeit sein, schließlich orientiert sich Korner deutlich an Petrarca, weicht aber an entscheidenden Stellen von der Vorlage ab. Die Griseldis-Bearbeitung des norddeutschen Chronisten wurde bisher von keiner stoffgeschichtlichen Überblicksdarstellung genannt.

Dagegen ist dem *Ehebüchlein* des Albrecht von Eyb aus dem Jahr 1472 als paradigmatisches Beispiel ehelicher Ratgeberliteratur große wissenschaftliche Aufmerksamkeit zuteil geworden. Nachdem Helmut Weinacht den Text als Nachdruck der Ausgabe Nürnberg 1472 mit einer Einführung versehen erneut ediert hat,[66] ist 2008 eine Übertragung des *Ehebüchleins* ins Neuhochdeutsche erschienen.[67] Es existieren zahlreiche Forschungsarbeiten zu Eybs *Ehebüchlein,*[68] allerdings setzt sich keine mit der Großschen *Grisardis* als mögliche Vorlage für Eyb auseinander, obgleich das *Ehebüchlein* so prägnante Ähnlichkeit mit der *Grisardis* aufweist, dass der Literaturwissenschaftler Philipp Strauch ihr sogar anfangs Albrecht von Eyb als Verfasser zuschrieb,[69] bis er diesen Befund 1892 korrigierte und Erhart Groß als Schöpfer der *Grisardis* benannte.[70] Lediglich Helmut Weinacht verweist in seiner Einleitung darauf, dass Eyb die *Grisardis* (Hs. B) als Vorlage verwendete[71] und legitimiert damit, das *Ehebüchlein* sowohl unter rezeptionsgeschichtlichen als auch unter inhaltlichen Gesichtspunkten mit der Nürnberger Griseldis-Bearbeitung zu kontrastieren.

---

66 Albrecht VON EYB: Ob einem Manne sey zu nehmen ein eelichs weyb oder nicht. Nachdruck der Ausgabe Nürnberg 1472. Mit einer Einführung von Helmut Weinacht. Darmstadt 1982.

67 Albrecht VON EYB: Das Ehebüchlein nach dem Inkunabeldruck der Offizin Anton Koberger, Nürnberg 1472. Ins Neuhochdeutsche übertragen und eingeleitet von Hiram Kümper. Stuttgart 2008.

68 Vgl. u. a. Max HERRMANN: Albrecht von Eyb und die Frühzeit des deutschen Humanismus. Berlin 1893; Joseph A. HILLER: Albrecht von Eyb, Medieval Moralist. Washington 1939. Reprint New York 1970; Michael DALLAPIAZZA: Minne, hûsêre und das ehlich leben. Zur Konstitution bürgerlicher Lebensmuster in spätmittelalterlichen und frühhumanistischen Didaktiken. Franfurt a.M./Bern 1981; DERS.: Spätmittelalterliche Ehedidaktik. In: Liebe – Ehe – Ehebruch in der Literatur des Mittelalters. Hg. von Xenja von Ertzdorff u. a. Gießen 1984, S. 161-172; Reinhard K. HENNIG: Albrecht von Eyb „Lob der Ehe" und seine Vorlage. In: JEPG 84 (1985), S. 364-373; Ulrike HÖRAUF-ERFLE: Wesen und Rolle der Frau in der moralisch-didaktischen Literatur des 16. und 17.Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation. Frankfurt a. M. u. a. 1991, S. 122-125; Ursula RAUTENBERG: Albrecht von Eyb und die Ehe-Diskussion in der Übersetzungsliteratur deutscher Humanisten. In: Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat. Hg. von Ursula Rautenberg. Eine Literaturausstelleung der Bibliothek Otto Schäfer. Schweinfurt 1993, S. 45-52; Eckhard BERNSTEIN: Albrecht von Eyb. In: Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450-1600). Ihr Leben und Werk. Hg. von Stephan Füssel. Berlin 1993, S. 96-110; KOCHER 2005, S. 255-263.

69 Vgl. Philipp STRAUCH (Hg.): Deutsche Prosanovellen des 15. Jahrhunderts. Bd. II: Grisardis von Albrecht von Eyb <Erhart Groß!>. In: ZfdA 29 (1885), S. 373-443, hier: S. 373 ff.

70 STRAUCH 1892, S. 241-254.

71 Vgl. WEINACHT 1982, S. XVIII.

3. METHODIK

Ein Blick auf die Forschungssituation zeigt, dass die Griseldis-Bearbeitungen entweder in einem diachronen Überblick vorgestellt und verglichen wurden,[72] wobei durch die Dichte der behandelten Adaptationen der rund 700 Jahre andauernden Rezeptionsgeschichte die ästhetischen Innovationen der einzelnen Fassungen nicht eingehend berücksichtigt wurden. Oder aber man wandte sich insbesondere den frühen deutschen Bearbeitungen zu und befragte diese jeweils in Abhängigkeit zu ihren Vorlagen – also Boccaccio oder Petrarca – beziehungsweise zu den realen zeitgenössischen Verhältnissen auf ihre Abbildungsqualität. Dabei richteten diese Arbeiten ihren Fokus entweder auf den Transfer des italienischen Humanismus in den deutschsprachigen Raum,[73] was dazu führte, dass vorrangig die Übersetzungsarbeiten von Steinhöwel und Arigo gewürdigt wurden[74] und weniger die dem theologisch-klösterlichen Kontext entstammenden Bearbeitungen von z. B. Groß. Oder man konzentrierte sich auf das vermittelte Geschlechter- und Ehebild,[75] um den Griselda-Stoff in seinen unterschiedlichen Anverwandlungen in einem diskursanalytischen Verfahren bestimmten sozialen Schichten und ihren jeweiligen Anschauungen zuzuweisen.[76] Beide Verfahren neigen dazu, das ästhetische Innovationspotential eines literarischen Textes und die Art und Weise der Präsentation gegenüber einer angenommenen Autorintention zu vernachlässigen. Der erste Ansatz, der nach der deutschen Rezeption des italienischen Humanismus fragt, beurteilt den Eigenwert eines Rezeptionszeugnisses immer nur in Abhängigkeit zu den so virtuosen und gepriesenen romanischen Vorbildern. Der zweite dagegen konzentriert sich nur auf das im Text vermittelte Wissen vor dem Hintergrund der herrschenden Diskursstrukturen und übersieht infolge dessen das, was das erste Verfahren in den Vordergrund stellt: den Vergleich von unterschiedlichen Bearbeitungen eines literarischen Stoffes in verschiedenen zeitlichen Epochen.

Dieser kurze Abriss über die verschiedenen interpretativen Zugriffe auf die deutschen Rezeptionszeugnisse der Griselda-Figuration zeigt, wie fruchtbar, gleichzeitig aber auch schwierig ein analytischer Zugang ist. Denn wo und wie lassen sich die deutschsprachigen

---

72 Vgl. die Arbeiten von WESTENHOLZ 1888, LASERSTEIN 1926 und FRENZEL 1992.

73 Vgl. die Arbeiten von BERTELSMEIER-KIERST 1994, HESS 1975 und SCHWADERER 1975.

74 Vgl. CLASSEN 2001, S. 382.

75 Vgl. die Arbeiten von HEIDEMANN 1988, PETZOLDT 1991 und STILLER 2001 (Frauke STILLER: „Die unschuldig verfolgte und später rehabilitierte Ehefrau". Untersuchung zur Frau im 15. Jahrhundert am Beispiel der Crescentia- und Sibillen-Erzählung. Univ.-Diss. Online-Publikation unter: http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/stiller-frauke-2001-07-20/HTML/front.html#front; 18.08.2011).

76 Vgl. Rüdiger SCHNELL: Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankfurt a. M. 1998.

Fassungen verorten, die – mehr noch als dies in den italienischen Vorgänger-Texten anklingt – einerseits den Anspruch erheben, die Menschen – und insbesondere die Ehepaare – zu belehren und zu veredeln, zu diesem Zweck allerdings andererseits auf einen uralten Stoff zurückgreifen, dessen irrationales Moment schon in der Mesalliance zwischen einem Adeligen und einer Schäferstochter evident wird. Die Griselda-Erzählung demzufolge als narratives Konglomerat realhistorischer Liebes- und Eheverhältnisse zu begreifen, oder sie nur auf ihren mehr oder weniger produktiven Umgang mit humanistischem Ideengut hin zu befragen, erscheint aufgrund solch textimmanenter Spannungen als problematisch. Deshalb soll der literarische Text in der vorliegenden Arbeit in Anschluss an Roman Jakobson[77] als künstlerischer Raum verstanden werden. Dies bedeutet, dass Literatur nicht dazu verpflichtet ist, Wirklichkeit abzubilden, sondern die Autonomie besitzt, *ihre* Wirklichkeit unabhängig von der historischen Realität darzustellen. Die Griseldis-Bearbeitungen als literarische Texte bieten dem jeweiligen Verfasser demnach die Möglichkeit, eigene Vorstellungen von Liebe, Ehe und Familie oder auch Geschlechterrollen zu entwickeln und in einem künstlerischen Raum zu erproben. Dieser Ansatz ermöglicht es, die *Grisardis* des Erhart Groß in einem ersten Schritt als selbständiges literarisches Produkt zu untersuchen. Dass auch die Griseldis-Bearbeitung des Kartäusermönchs nicht völlig unabhängig von Diskursstrukturen interpretiert werden kann, ergibt sich daraus, dass der Autor als Mitglied verschiedener sozialer Netzwerke auch an verschiedenen Diskurssträngen partizipiert. Die realhistorischen Modelle, die zeitgenössischen Liebes- und Ehediskurse, sollen in der vorliegenden Arbeit jedoch lediglich als Vergleichsfolie dienen, die deutlich macht, ob es sich bei den literarisch entwickelten Ehekonzepten um traditionelle oder um innovative Vorstellungen handelt.

Weil die unterschiedlichen Aktualisierungen eines literarischen Stoffs immer auch auf ihre Vorlagen verweisen, also im Modus des ‚Wiedererzählten'[78] existieren – im Falle der

---

77 Vgl. Roman JAKOBSON: Aufsätze zur Linguistik und Poetik. München 1974, S. 84. Jakobsons Ansatz wird bis heute in den Kontroversen um literarische Fiktionalitätstheorien rezipiert (vgl. u. a. Frank ZIPFEL: Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität. Analyse zur Fiktion in der Literatur und zum Fiktionsbegriff in der Literaturwissenschaft. Berlin 2001, S. 20).

78 Der Begriff des ‚Wiedererzählens' wurde 1999 von Franz Josef Worstbrock geprägt, der damit eine grundlegende Kategorie lieferte, um mittelalterliches Erzählen und die damit zusammenhängenden Konzepte von Autorschaft, Werk und Bearbeitung rhetorisch-poetologisch zu fundieren (vgl. Franz Josef WORSTBROCK: Wiedererzählen und Übersetzen. In: Walter Haug (Hg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze. Tübingen 1999, S. 128-142). Weil die Originalität des Erzählten im Mittelalter nicht mit einem Mehr an Prestige verbunden war, sondern im Gegenteil die „Überliefertheit des Erzählten" (ebd., S. 128) erwartet wurde, konstatiert Worstbrock, dass literarisches Erzählen im Mittelalter immer ein Wiedererzählen sei (vgl. ebd., S. 129). In einer Sonderausgabe der ZfdPh haben sich 2005 verschiedene Mediävisten dem Begriff des ‚Wiedererzählens' als ‚Retextualisierung' von unterschiedlichen

europäischen Griselda-Rezeption rekurrieren die Adaptationen in aller Regel auf Petrarcas Griseldis-Bearbeitung (interkulturelles Paradigma) – und das ästhetische Innovationspotential der *Grisardis* nur im Vergleich zu den sie umgebenden Bearbeitungen akzentuiert werden kann (intertextuelles Paradigma),[79] tritt in einem zweiten Schritt neben die textimmanente Interpretation eine stoffgeschichtliche Kontrastierung. Diese ist auch deshalb notwendig, weil die bisherige Forschung aufgrund ihres teils recht eindimensionalen Erkenntnisinteresses die Brüche beziehungsweise Wendepunkte der deutschsprachigen Rezeptionsgeschichte der Griselda-Figuration gar nicht (bei Einzeluntersuchungen), beziehungsweise unter diskurs- oder gattungsanalytischen Gesichtspunkten (Humanismus-Transfer/Wechsel von prosaischer zu dramatischer zu lyrischer Gestaltung) in den Blick nahmen oder diese parallel zu mentalitätsgeschichtlichen Veränderungen (Reformation/Humanismus) und epochalen Wechseln (Spätmittelalter zu Früher Neuzeit) ansetzten. Die vorliegende Arbeit möchte am Beispiel der *Grisardis* des Kartäusermönchs Erhart Groß zeigen, dass bereits die erste deutsche Bearbeitung eine rezeptionsästhetische Zäsur markiert, insofern in ihr die Griselda-Figuration neu arrangiert wird: Von der reinen Dulderin Griselda bei Boccaccio wird die Griseldis-Figur zur sprechenden und interagierenden Grisardis. Das emanzipatorische Zugeständnis des unaufgeforderten Sprechens – das den primären Merkmalen des Erduldens diametral gegenübersteht – verliert sich nach Groß vorerst wieder, was das Innovationspotential der *Grisardis* nur noch betont und ihre Bezeichnung als rezeptionsgeschichtlichen Wendepunkt rechtfertigt. Deshalb erscheint es sinnvoll, einen Terminus zu finden, der die Art und Weise der präsentierten Variation des Wiedererzählten näher zu bestimmen vermag.

3.1 ZUM BEGRIFF DER (MYTHOS-),KORREKTUR'

Der für die vorliegende Arbeit gewählte Titel der *Griseldis-Korrektur* trägt diesem Anliegen Rechnung. Der ‚Korrektur'-Begriff enthält einerseits ein rezeptionsgeschichtliches

---

Aspekten her erneut genähert. Ziel war es, die Terminologie zu schärfen und den Begriff als Verfahren anhand angewandter Beispiele zu erproben (Joachim BUMKE/Ursula PETERS (Hg.): Retextualisierung in der mittelalterlichen Literatur. Berlin 2005 (ZfdPh 124 (2005), Sonderheft). In der Einleitung akzentuieren die Herausgeber in Anlehnung an Worstbrock noch einmal, dass die mittelalterliche Literaturproduktion durch das Verfahren des „Wiedergebrauchs" (ebd., S. 1) gekennzeichnet sei. Der Begriff des ‚Wiedererzählens' oder der ‚Retextualisierung' subsumiere zeitgenössische Wendungen wie „*imitatio*, *dilatio*, *adaptio* oder *compilatio*", genauso wie „*erniuwen*" oder „*reconter*/*recrire*" (ebd.). Der von Bumke und Peters als „generell(e) und neutral(e)" charakterisierte Terminus der Retextualisierung sei im Stande, „die verschiedenen Ebenen und Aspekte vormoderner ‚Arbeit am Text' als eine Interaktion von Prä- und Re-Text" (ebd., S. 2) zu fassen.

79 Die Begriffe ‚interkulturelles und intertextuelles Paradigma' sind der Einleitung von Achim Aurnhammer und Hans-Jochen Schiewer entlehnt (vgl. AURNHAMMER/SCHIEWER 2010, S. X).

Moment, insofern etwas Korrigiertes immer auch das zu Korrigierende, die Vorlage, im Sinne einer ‚Retextualisierung' impliziert. Andererseits verweist er auf das ‚Jetzt', indem eine ‚Korrektur' immer eine neue Deutung präsentiert, die den Anspruch erhebt, zeitgemäßer zu sein als die Tradition.[80] Gleichzeitig lenkt der Begriff den Blick auf den rezeptiven Umgang mit einem solchen korrigierten Produkt. Während der Begriff der ‚Retextualisierung' eher prozessorientiert operiert, betont der Begriff der ‚Korrektur' die Art und Weise der in der Bearbeitung vorgenommenen Modifikationen. Dies erscheint deshalb so entscheidend, weil die erste deutsche Griseldis-Bearbeitung, stoffgeschichtlich umringt von den großen italienischen Vorläufern und deren deutschen Übersetzern, von der Forschung als tendenziös, formlos und schwerfällig[81] abqualifiziert wurde. Dass aber gerade die *Grisardis* einen enorm produktiven und innovativen Umgang mit den humanistischen Vorlagen aus Italien demonstriert, der nach Groß lange Zeit keine Nachahmer fand, wurde aufgrund solcher Bewertungen übersehen.

Der ‚Korrektur'-Begriff verweist auf die durch Martin Vöhler und Bernd Seidensticker unternommenen Überlegungen zur literarischen Korrektur von Mythen.[82] Angeregt durch drei kurze Erzählungen Bertolt Brechts, die unter dem Titel *Berichtigungen alter Mythen*[83] 1954 publiziert wurden, bemühen sich Vöhler und Seidensticker um eine Etablierung des Begriffs ‚Korrektur' in Abgrenzung zu ‚Kritik' und zu ‚Variation'. Denn die Brechtsche Arbeit mit antiken Mythen, wie sie sich in den *Berichtigungen* zeigt, als Variation zu beschreiben, erscheint Vöhler und Seidensticker als unzureichend, da Brecht die antiken Geschichten je an einer entscheidenden Stelle negiert: „die Sirenen haben *nicht* gesungen, die Frau des Kandaules ist *nicht* schön gewesen, Ödipus war *nicht* ahnungslos".[84] Dieses Verfahren, welches die tradierten Geschichten in ein ganz neues Licht zu rücken und die „Arbeit am Mythos"[85] zu perspektivieren vermag, machen Vöhler und Seidensticker sowohl bei modernen als auch

---

80 Vgl. Achim AURNHAMMER: Sünder – Narr – Held. Korrekturen des Odysseus-Mythos bei Heinrich von Veldeke, Sebastian Brant und Martin Opitz. In: Antike und Abendland 55 (2009), S. 130-151, hier: S. 132; Heinz-Peter PREUßER: Europäische Phantasmen des Juden: Shylock, Nathan, Ahasver. In: Helmut Schmitz (Hg.): Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration. Amsterdam/New York 2009, S. 337-358, hier: S. 338.

81 Vgl. HIRDT 1976, S. 50; LASERSTEIN 1926, S. 49.

82 VÖHLER 2005.

83 Bertolt BRECHT: Werke. Bd. 19: Prosa 4: Geschichten, Filmgeschichten, Drehbücher 1913-39. Hg. von Brigitte Bergheim. Berlin/Weimar/Frankfurt a. M. 1997, S. 338-341. Den Anstoß zu seinen mythischen Berichtigungen erhielt Brecht nach eigener Aussage durch die bereits zwanzig Jahre früher erschienene Parabel *Das Schweigen der Sirenen* von Franz Kafka.

84 Bernd SEIDENSTICKER: Mythenkorrekturen. In: Zimmermann, Bernhard (Hg.): Mythische Wiederkehr. Der Ödipus- und Medea-Mythos im Wandel der Zeit. Freiburg i.Br./Berlin/Wien 2009, S. 17-42, hier: S. 18.

85 Hans BLUMENBERG: Arbeit am Mythos. Frankfurt a. M. 1996.

vormodernen Literaten ausfindig.[86] In dem von ihnen 2005 herausgegebenen Sammelband *Mythenkorrekturen* veranschaulichen unterschiedlichste Beispiele, wie viel versprechend die Differenzierung von ‚Variation', ‚Kritik' und ‚Korrektur' für die Herangehensweise an literarische Arbeiten, die auf tradierte Mythen rekurrieren, sein kann.

Als grundlegendes Merkmal, um einen Text als ‚Korrektur' zu kategorisieren, sehen Vöhler und Seidensticker die erzählerische oder semantische Berichtigung des narrativen Kerns, der jedem Mythos innewohnt und dessen Identität ausmacht. Die stoffliche ‚Korrektur' greift dabei in den Mythos ein, indem sie zentrale Elemente negiert, die semantische Berichtigung dagegen, indem sie „zentrale Figuren einer mythischen Geschichte anders darstellt und bewertet oder die traditionelle Bedeutung eines Mythos ins Gegenteil verkehrt".[87] Die ‚Variation' dagegen lässt den narrativen Kern des Mythos unangetastet, kann den Mythos an sich allerdings dennoch stark verändern, die ‚Mythoskritik' verwirft den Mythos gänzlich und verzichtet darauf, ihn überhaupt fortzuschreiben.[88] Die Bestimmung des Mythoskerns als narrativ geht auf Hans Blumenberg,[89] aber auch auf Aristoteles zurück und wendet sich bewusst gegen die von Theologen und Anthropologen seit dem 19. Jahrhundert vertretene Auffassung, beim Mythenkern handle es sich um „die ursprüngliche(n) mythische(n) Vorstellung, aus [der] alle späteren mythopoietischen Ausgestaltungen erwachsen sind (...)".[90] Die ‚Korrektur' am Mythos kann explizit durch einen Verweis auf den Bezugstext vermittelt sein oder implizit; dann verweisen versteckte Anspielungen oder Bilder auf denselben.[91] Thematisch ist die ‚Korrektur' nicht festgelegt, entscheidend ist, dass sich durch die Berichtigung des Mythos vor dem Hintergrund des Alten neue Denkanstöße ergeben.[92]

Zusammenfassend definiert Bernd Seidensticker den Begriff ‚Mythoskorrektur' in einem Vortrag, der 2009 in dem von Bernhard Zimmermann herausgegebenen Band *Mythische Wiederkehr* erschienen ist, wie folgt:

> In der Sache ist die Mythenkorrektur also dadurch bestimmt, dass mindestens ein Element, das zum narrativen oder semantischen Kern des Mythos gehört, verändert wird. Diese Veränderung erscheint insofern als radikal, als sie der Standardversion ‚an die Wurzel geht'. Der traditionelle Mythos wird nicht bloß fortgeschrieben, sondern ‚berichtigt'. Korrektur aber setzt als Basis das Korrigierte voraus.

---

86 Vgl. SEIDENSTICKER 2009, S. 21.
87 Vgl. VÖHLER 2005, S. 6.
88 Vgl. ebd., S. 7.
89 BLUMENBERG 1996, S. 40.
90 SEIDENSTIKER 2009, S. 20.
91 Vgl. VÖHLER 2005, S. 9.
92 Vgl. ebd., S. 11.

> Ein konstitutives Moment der Mythoskorrektur besteht folglich in ihrem notwendigen Rückbezug auf vorgegebene Texte und Bilder.[93]

Das Konzept der ‚Mythoskorrektur' konnte innerhalb der Literaturwissenschaft noch nicht etabliert werden, allerdings verweist eine wachsende Anzahl an Symposien,[94] Forschungsprojekten und Publikationen[95] auf das steigende Interesse der Philologien an diesem Verfahren. Dem zugrunde liegt das hohe Bedeutungspotenzial, welches die Literaturwissenschaft dem Mythos beimisst. In ihrer Einleitung zum Sammelband *Mythen in Kunst und Literatur*, welcher die Beiträge des 2002 an der Universität Köln stattgefundenen Symposiums zum Thema *Mythen und ihre kulturellen Repräsentationen in den verschiedenen Künsten und Medien* enthält, weist Annette Simonis auf die Wirkungsmächtigkeit von Mythen hin, wenn sie schreibt:

> In dem Maße, in dem die Mythen(fragmente) zu Phantasmen, zu verdrängten Angstmomenten und Sehnsuchtsbildern einer Gesellschaft avancieren, gewinnen sie eine neue kulturelle Semantik, erzielen einen Bedeutungszuwachs, der sich nicht zuletzt an ihrem, über die einzelnen literatur- und kulturgeschichtlichen Epochen hinausreichenden Fortbestand ablesen lässt.[96]

Dementsprechend umfasse der Fundus nicht nur antike Mythen, sondern auch neue und alltägliche, beinhalte „so unterschiedliche Mythentypen wie beispielsweise Gründungsmythen, Gender-Mythen und Künstlermythen".[97] Zum anderen, so betont Simonis, ließen sich Mythen nicht auf ihre „ästhetische Funktion"[98] reduzieren. Vielmehr stehe ein Mythos je nach

---

93 SEIDENSTICKER 2009, S. 23.

94 Neben dem 2002 an der Universität Köln stattgefundenen Symposium ‚Mythen und ihre kulturellen Repräsentationen in den verschiedenen Künsten und Medien' führte das Institut für kulturwissenschaftliche Deutschlandstudien der Universität Bremen im Juni 2003 gemeinsam mit dem Seminar für Klassische Philologie der Freien Universität Berlin eine Tagung mit dem Titel ‚Mythenkorrekturen' unter der Leitung von Wolfgang Emmerich, Bernd Seidensticker sowie Martin Vöhler durch. 2009 veranstaltete das Promotionskolleg ‚Geschichte und Erzählen' der Universität Freiburg im Br. eine Sommerakademie zum Thema ‚Geschichts-Korrekturen' in Meran; dabei befasste sich auch eine Sektion mit ‚Mythenkorrekturen'.

95 Mittlerweile wurde der Begriff der ‚Mythenkorrektur' auch in das Metzler Lexikon Literatur 2007 aufgenommen (vgl. METZLER LEXIKON LITERATUR. Begriffe und Definitionen. Begründet von Günther und Irmgard Schweikle. Hg. von Dieter Burdorf u. a. Stuttgart/Weimar 2007 (3. Aufl.), S. 523). In den letzten Jahren sind zunehmend Untersuchungen publiziert worden, die das Verfahren der ‚Mythenkorrektur' direkt anwenden oder zumindest berücksichtigen (vgl. Frank D. WAGNER: Antike Mythen. Kafka und Brecht. Würzburg 2006; Stefanie JAHN: Der Troia-Mythos. Rezeption und Transformation in epischen Geschichtsdarstellungen der Antike. Köln 2007; AURNHAMMER 2009; Bernhard ZIMMERMANN: Mythische Wiederkehr: der Ödipus- und Medea-Mythos im Wandel der Zeiten. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2009).

96 Annette SIMONIS: Mythen als kulturelle Repräsentationen in den verschiedenen Künsten und Medien. In: Dies./Linda Simonis (Hg.): Mythen in Kunst und Literatur. Tradition und kulturelle Repräsentation. Köln/Weimar/Wien 2004, S. 1-26, hier: S. 12.

97 Ebd., S. 12f.

98 Ebd.

kulturspezifischem Kontext stellvertretend für bestimmte Strukturen beispielsweise der Herrschaft, der Geschlechter oder der Familie.[99]

3.2 DER GRISELDIS-STOFF ALS MYTHOS?

Bereits 1975 hatte Ursula Hess darauf hingewiesen, dass die *Grisardis* des Erhart Groß der planen Stoffvermittlung wie sie beispielsweise Arigo zeigt, insofern konträr entgegensteht, als Groß den „Erzählkern, die stoffliche Substanz (…) neu auf(ge)baut und motiviert".[100] Groß gehe es vielmehr um „ein geistlich-didaktisches Anliegen",[101] welches die „unversehrte Vermittlung einer poetischen ‚Werkeinheit'"[102] getrost vernachlässigen könne. Damit präfigurierte Hess an einem literarischen Stoff das, was Seidensticker und Vöhler rund 30 Jahre später am Beispiel antiker Mythen und deren Aktualisierungen als ‚Mythenkorrektur' bezeichnet haben: Sie definierten den Begriff der ‚Korrektur' als erzählerische oder semantische Berichtigung des narrativen Mythoskerns, den jeder Mythos besitze und der zu dessen Wiedererkennung führe.[103] Auch Hess bestimmt den Erzählkern der Griselda-Figuration als stoffliche Substanz und weist darauf hin, dass diese von Groß neu strukturiert und motiviert werde. Die Parallelität der Aussagen von Hess und Vöhler/Seidensticker zum Erzähl- bzw. Mythoskern ist augenfällig. Im April 2008 dann stellte Michael Dallapiazza während des deutsch-italienischen Kolloquiums *Boccaccios Griselda-Figuration in Deutschland* in der Villa Vigoni die Griseldis-Bearbeitung Hans Sachs' unter dem Titel *Griseldis bei Hans Sachs (Korrektur der Griseldis-Figuration)* vor und regte damit an, auch einen literarischen Stoff analog zum Mythos auf Korrekturen hin zu untersuchen.

Neben der Akzentuierung des erzählerischen Kerns, der sowohl Mythen als auch literarischen Stoffen innewohnt, fußt die Berechtigung eines solchen Zugriffs auf der Offenheit der von Vöhler und Seidensticker gewählten Mythos-Definition.[104] Sie verstehen unter Mythen „(…) traditionelle Geschichten, die sich dadurch auszeichnen, dass sie immer wieder neu

---

99 Ebd.

100 HESS 1975, S. 117.

101 Ebd.

102 Ebd.

103 Vgl. VÖHLER 2005, S .6.

104 In ihrer Besprechung des von Vöhler und Seidensticker herausgegebenen Sammelbandes *Mythenkorrekturen* hebt auch Inge Stephan die Freiheit des Verfahrens hervor: „Da die Mythenkorrektur thematisch nicht festgelegt und dem Verfahren keine formalen Grenzen gesetzt sind, können nur detaillierte Einzelinterpretationen" Aufschluss über die Anwendbarkeit geben (Inge STEPHAN: Besprechungen. In: Zeitschrift für Germanistik 16 (2006), S. 656-659, hier: S. 658).

erzählt werden können (…)", also „(…) grundsätzlich im Modus der Variation"[105] existieren und deren Ursprung nie zu erreichen ist, „(…) sondern immer nur vielfältig vermittelte Repräsentationen eines solchen"[106] sind. Diese Begriffsbestimmung ließe sich ohne weiteres auf den Griseldis-Stoff übertragen, da die Quellen der traditionellen Erzählung heute nicht eindeutig ausgemacht werden können und die Stoffgeschichte den variantenreichen Zugriff verschiedenster Dichter dokumentiert hat.[107] Die Frage, ob es sich bei der Erzählung von der tugendsamen Griseldis um eine Erfindung handelt oder diese tatsächlichen Begebenheiten folgt, spielt insbesondere in den Adaptationen des 15. und 16. Jahrhunderts eine bedeutende Rolle.

Die Offenheit der ‚Mythos'-Definition von Seidensticker und Vöhler spiegelt die aktuelle Forschungssituation; denn obgleich der ‚Mythos'-Begriff in verschiedensten Kontexten Verwendung findet und sich gegenwärtig eines großen wissenschaftlichen Interesses erfreut, sind seine Definitionen recht unscharf.[108] Die Befragung verschiedener literaturwissenschaftlicher Lexika[109] macht deutlich, dass im Groben drei Definitionen[110] von ‚Mythos' existieren:

‚Mythos'(1) bezieht sich auf die gängige kulturwissenschaftliche Wortbedeutung und meint „die erzählende Darstellung von kollektiv bedeutsamen Orten und Figuren oder Naturphänomenen, in aller Regel mit religiöser oder kultischer Dimension", in deren fortlaufender „Tradierung und Rezeption (…) zahlreiche Varianten" entstehen, die „unterschiedliche diskursive Funktionen erfüllen".[111] Dass auch die Rezeptionsgeschichte eines

---

105 VÖHLER 2005, S. 2.

106 Ebd., S. 3.

107 Vgl. z. B. LASERSTEIN 1926; FRENZEL 1992.

108 Reinhardt hat die Forschungslage und die Schwierigkeiten der Begriffsbestimmungen jüngst in seinem systematischen Handbuch *Der antike Mythos* aufgearbeitet (vgl. Udo REINHARDT: Der antike Mythos. Ein systematisches Handbuch. Freiburg 2011, S.13-27, insbesondere S. 19, Anm. 22).

109 Ute HEIDEMANN VISCHER: Art. Mythos. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. II. Hg. von Harald Fricke. Berlin/New York 2000, S. 664-668; Stefan MATUSCHEK: Art. Mythos. In: Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen. Begründet von Günther und Irmgard Schweikle. Hg. von Dieter Burdorf u. a. Stuttgart/Weimar 2007, S. 524f.; Ernst MÜLLER: Art. Mythos/mythisch/Mythologie. In: Ästhetische Grundbegriffe. Bd. 4. Hg. von Karlheinz Barck u. a. Stuttgart/Weimar 2002, S. 309-346.

110 Sowohl das Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft als auch das Lexikon der ästhetischen Grundbegriffe unterscheiden drei definitorische Zugriffe auf den Terminus ‚Mythos'.

111 HEIDEMANN VISCHER 2000, S. 664. Das Metzler Lexikon Literatur versteht den Terminus *Mythos* im Sinne dieser ersten Definition des Reallexikons als „Erzählung, die einen nicht beweisbaren, kollektiv wirksamen Sinn stiftet" (MATUSCHEK 2007, S. 524). Udo Reinhardt fasst diese gängige kulturwissenschaftliche Bedeutung etwas konkreter: „Mythos meint eine einzelne Geschichte bzw. Erzählung oder auch einen größeren Erzählkomplex, in dem es um fiktive, im Blick auf Schauplätze und handelnde Personen meist recht genau fixierte Ereignisse aus einer mythischen Vorzeit geht, zu deren Voraussetzungen durchweg eine Handlungsbeteiligung von göttlichen Wesen gehört" (REINHARDT 2011, S. 20).

Mythos diesen mitzubestimmen vermag, hat mit Nachdruck Walter Burkert akzentuiert: „Es kommt bei ‚Mythos' nicht auf den Ursprung an, sondern auf die Rezeption und Wirkung".[112] Denn, so betont Angela Kühr: „Mythen changieren (also) zwischen einer Rückbindung an allgemein Bekanntes und kontinuierlichen Erweiterungen, Neuakzentuierungen und Umdeutungen eines an sich stabilen Handlungsgerüsts durch den jeweiligen Erzähler".[113]

Auf einer zweiten Bedeutungsebene rekurriert der ‚Mythos'-Begriff einerseits auf die frühe philosophisch-rhetorische Begriffsgeschichte, andererseits auf die soziokulturelle Bedeutung des Mythos und bezeichnet „ein – oft einem vermeintlich wissenschaftlicheren ‚logos' als ‚mythisches Denken' entgegengesetztes – Weltverhältnis, über dessen Eigenschaften (…) immer wieder neu spekuliert wird und das man u. a. aus dem ‚Mythos'(1) zu erschließen sucht".[114]

Wurde der Begriff bei den Griechen noch im Sinne von ‚Rede' oder ‚Erzählung' vollkommen wertneutral gebraucht, so bezeichnet er seit der Entwicklung einer Fachschriftstellerei „(…) Erdichtetes oder Erfundenes (…) im Gegensatz zu ‚logos' als verantwortete Rede (…)".[115] Im Neuen Testament erscheint der Begriff *mythos* wie seine lateinische Entsprechung *fabula* immer negativ konnotiert als ‚Irrlehre' oder ‚Geschwätz'.[116] Und bereits in der antiken Geschichtsschreibung und Philosophie markiert Mythos fortwährend den Gegensatz zum Wissenschaftlichen,[117] sieht man einmal von Aristoteles ab, der im 9. Kapitel seiner Poetik[118] unter Mythos „(…) die besondere, vom Dichter erschaffene, bedeutungsvolle Komposition von Handlungssequenzen (…)"[119] begreift und den Terminus

---

112 Walter BURKERT: Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen. In: Graf, Fritz (Hg.): Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Stuttgart/Leipzig 1993, S. 9-24, hier: S.19. Auch Almut-Barbara Renger betont in ihrer Dissertation den rezeptionsgeschichtlichen Aspekt der Mythos-Definition: „Allein die Frage nach dem Ursprung läuft dem Mythos zuwider, da er eine bereits in Rezeption übergegangene Denkart darstellt" (Almut-Barbara RENGER: Zwischen Märchen und Mythos. Die Abenteuer des Odysseus und andere Geschichten von Homer bis Walter Benjamin. Eine gattungstheoretische Studie. Stuttgart/Weimar 2006, S. 4).

113 Angela KÜHR: Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen. Wiesbaden 2006, S. 16.

114 HEIDEMANN VISCHER 2000, S. 664f. Reinhardt bestimmt diesen Definitionsansatz als „'Mythos' im allgemeineren Sinn" (REINHARDT 2011, S. 20) und führt aus, dass der Begriff in dieser Bedeutung über den engeren Wortsinn hinausweise und „einen Komplex sprachlich-gedanklicher Äußerungen über wesentliche menschliche Grunderfahrungen im Rahmen eines speziellen Kulturkontextes und eines spezifischen Weltverständnisses" (ebd., S. 20f.) bezeichne. Weil sich in diesem Komplex „die jeweils als gegeben empfundene realhistorisch-gesellschaftliche Wirklichkeit" (ebd., S. 21) spiegele, wohnt ihm eine hohe soziokulturelle Bedeutung inne.

115 HEIDEMANN VISCHER 2000, S. 665.

116 Vgl. ebd.

117 Vgl. ebd. Vgl. hierzu auch den ausführlicheren Aufsatz von Ernst Müller (MÜLLER 2002, S. 312f.).

118 ARISTOTELES: Poetik. griechisch/deutsch. Übers. und hg. von Manfred Fuhrmann. Bibliograph. erg. Ausg. 1994, [Nachdr.]. Stuttgart 2005.

119 HEIDEMANN VISCHER 2000, S. 665.

damit positiv fasst. Seine Bedeutung *ex negativo* als Gegensatz zur begründeten Rede verliert der Begriff ‚Mythos' im Mittelalter, in welchem er bis ins 16. Jahrhundert im Zuge eines allegorisch-symbolischen Verständnisses als Material geheimnisvoller Anspielungen aufgewertet wird. Einen Höhepunkt markiert hierbei der Renaissance-Humanismus des 16. Jahrhunderts.[120] Gerade Boccaccio und Dante nehmen eine entscheidende Mittlerposition bei der Verbreitung der antiken Mythen in Europa ein, indem sie „(…) antike Mythen christlich [deuten]" und um andere, „(…) z. B. naturphilosophische Auslegungen"[121] (‚Mythos-Allegorese') erweitern. Dementsprechend konnten sich vom 16. bis zum 18. Jahrhundert mythologische Motive und Stoffe „(…) omnipräsent in der europäischen Kunst und Literatur"[122] verbreiten.

Schließlich gibt es einen dritten ‚Mythos'-Begriff, der auf eine „Person, Sache oder Begebenheit, die aus nicht selten irrationalen Vorstellungen heraus glorifiziert oder dämonisiert wird",[123] verweist. Die dritte Definition lässt sich als alltagssprachlich, beziehungsweise umgangssprachliche Bedeutung verstehen,[124] die allerdings auf die zweite Definition Bezug nimmt, indem sie dem ‚Mythos' seine Historizität abspricht.[125]

Der Begriff ‚Stoff' taucht innerhalb der ‚Mythos'-Definition explizit auf, wenn Ute Heidemann Vischer unter *literarischen Mythen* „[i]n Anlehnung an den frz. Terminus *mythes littéraires* immer wieder aktualisierend umgedeutete und umgeschriebene Stoffe literarischer Schöpfungen" versteht, „die eine den antiken Mythen ähnliche kollektive Resonanz entwickeln"[126] und noch eindeutiger unter dem Aspekt ‚mythopoietische Texte', dessen Definition als „[l]iterarische Werke, die Mythen aufnehmen und auf eine für die Textaussage konstitutive Weise dichterisch verarbeiten".[127] Dies ließe sich mit der Definition von Vöhler und Seidensticker parallelisieren, schließlich verstehen sie Mythen als tradierte Geschichten,

---

120 Vgl. HEIDEMANN VISCHER 2000, S. 666.

121 Ebd.

122 Ebd.

123 Ebd., S. 665. Auch Das Lexikon der ästhetischen Grundbegriffe führt diese Bedeutung an dritter Stelle auf und konstatiert: „Mit den ‚klassischen' Mythen teilen die ‚neuen' die (nun geradezu globale) Verständlichkeit ihrer Bedeutungen; sie unterscheiden sich zugleich von jenen, weil sie im Rhythmus des Marktes und der Medien einem enormen Verschleiß unterliegen" (MÜLLER 2002, S. 310).

124 Reinhardt bezeichnet solche Mythen als „Mythen der Moderne" (REINHARDT 2011, S. 19).

125 Almut-Barbara Renger hat demgegenüber konstatiert, dass der Mythos „bis zu einem gewissen Punkt als Verweis auf historische Wirklichkeit gewertet" (RENGER 2006, S. 5) werden kann und soll, allerdings, so Renger in Abgrenzung zu Johann Jakob Bachofen, dürfe er dabei nicht als „wahre, durch hohe Zuverlässigkeit ausgezeichnete Geschichtsquelle" (Johann Jakob BACHOFEN: Das Mutterrecht. Eine Auswahl. Hg. von Hans-Jürgen Heinrichs. Frankfurt a. M. 1975, S. 5ff.) überbewertet werden.

126 HEIDEMANN VISCHER 2000, S. 665.

127 Ebd.

„(…) die sich dadurch auszeichnen, dass sie immer wieder neu erzählt werden können (…)", also „(…) grundsätzlich im Modus der Variation"[128] stehen. Ist der Terminus ‚Stoff' also äquivalent zu ‚Mythos'(1) definierbar?

Zöge man nur die Definition ‚Mythos'(1) heran, so könnte man eine annähernde Übereinstimmung ausmachen, da es sich in beiden Fällen um tradierte Erzählungen handelt, deren Ursprung nicht belegt ist oder nur vermutet werden kann, die bestimmte Figuren- oder Handlungskonzeptionen aufweisen, spezifische menschliche Grunderfahrungen thematisieren und sich durch ihren hohen Grad an Variabilität auszeichnen. Während jedoch ein Stoff auf Mythen zurückgehen, beziehungsweise ein Mythos einen literarischen Stoff' speisen *kann*, dienen dem Stoff aber genauso gut z. B. historische Begebenheiten als Inspirationsquelle. Der Mythos hingegen beinhaltet immer ein irrationales, unverbürgtes Moment. Folglich dürfen die Termini ‚Stoff' und ‚Mythos' nicht synonym gebraucht werden. Trotzdem lässt sich der von Vöhler und Seidensticker vorgeschlagene Begriff der ‚Korrektur' auch auf den Stoff applizieren. Nicht so sehr deshalb, weil sie eine ‚Mythos'-Definition im Sinne von ‚Mythos'(1) zugrunde legen, also einer Definition von ‚Mythos' folgen, die an narrative Kriterien anknüpft, die sich auch für den Griseldis-Stoffs konstatieren lassen. Vielmehr enthält der ‚Stoff' wie der ‚Mythos' bestimmte für den Wiedererkennungseffekt entscheidende erzählerische Kernaussagen, deren Negation beziehungsweise semantische Umdeutung einschneidende Auswirkungen haben. Auch beruht die ‚Korrektur' eines Stoffes analog zur ‚Mythenkorrektur' darauf, dass dem Rezipienten das Korrigierte bekannt ist.[129] Es ist allerdings nicht das Ziel der vorliegenden Arbeit, den Griseldis-Stoff als Mythos auszuweisen. Dies müsste scheitern, insbesondere dann, wenn man sich um eine trennscharfe Definition bemühen würde.[130] Vielmehr erscheint der

---

128 VÖHLER 2005, S. 2.

129 Hingewiesen werden sollte allerdings noch darauf, dass der Griseldis-Stoff auch dann einer Überprüfung Stand hält, wenn man eine Mythosdefinition im Sinne von ‚Mythos'(2) beziehungsweise ‚Mythos'(3) anlegt. So mündete die doch sehr zugespitzte Pointierung der strapazierfähigen und geduldigen Griseldis in ein Bezweifeln des Wahrheitsgehaltes seitens der stofflichen Bearbeiter. Trotzdem sahen viele von ihnen in dem Griseldis-Stoff ein geeignetes Material, ihre Vorstellung von Liebe und Ehe zu exemplifizieren. Und gerade dieser mehrfache literarische Zugriff auf den Stoff, durch welchen sich insbesondere die Griseldis-Figuration wandelt, bedingt die Genese eines Mythos im Sinne von ‚Mythos'(3) insofern aus der zentralen Protagonistin des Stoffes, nämlich Griseldis, der ‚Mythos' der sich unterordnenden und gehorsamen Ehefrau entspringt. In der Griseldis-Bearbeitung von Erhart Groß bezeugt sich diese Mythologisierung. Während des Brautlobs führt der Erzähler an, dass Grisardens Tugend und ihr Gehorsam gegenüber dem Ehemann so groß war, dass sich eine Art mahnendes Sprichwort tradierte, das widerspenstigen Frauen aufgesagt wurde (vgl. STRAUCH 1931, S. 39,Z. 7-13).

130 Almut-Barbara Renger skizziert in ihrer Dissertation diese engeren Definitionen, wenn sie in ihrer Bilanz der Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Mythos und Märchen schreibt: „Mythen wollen (…) Majestätisches, Göttliches in Gestalt übermenschlicher Helden, Titanen oder anthropomorpher Götter vor Augen führen. Dabei operieren sie mit der existentiellen Kategorie Angst: Sie stellen Gegebenheiten autoritär in verbindlichen

‚Korrektur'-Begriff ein sinnvolles deskriptives Werkzeug zu sein,[131] um die Art und Weise des innovativen Zugriffs auf den Stoff einzelner Rezipienten, hier Erhart Groß', deutlicher herausarbeiten und somit die Zäsuren und Wendepunkte in einem Abschnitt der Rezeptionsgeschichte des literarischen Stoffes freilegen zu können.

4. QUELLENLAGE

Die Griseldis-Bearbeitung des Erhart Groß wurde 1931 von Philipp Strauch neu ediert und mit einer Einleitung versehen. Dabei konnte Strauch sechs von insgesamt neun Handschriften berücksichtigen. Die siebte – und wohl aufschlussreichste Nürnberger Fassung[132] – lag ihm erst nach der Endredaktion vor und fand deshalb keinen Eingang in die Edition. Friedrich Eichler nahm sich vier Jahre später dieser Handschrift in einem Aufsatz an und stellte fest, dass sie einen anderen Schluss als die von Strauch für den letzten Teil seiner Edition verwendete Münchner Abschrift (M1) aufweist. Da Eichler einen direkten Bezug zur bislang nicht überlieferten ‚Ur-*Grisardis*' konstatierte, veröffentlichte er die modifizierte Schlussvariante als Fußnote.

Die beiden nach 1935 entdeckten Handschriften aus Augsburg und Philadelphia sind bislang wenig erforscht. Der Augsburger Codex ist bei dem Umzug des Fuggerschen Familien- und Stiftungsarchiv von Augsburg nach Dillingen/Donau 1956 verloren gegangen. Lediglich der Anfang und der Schluss der darin enthaltenen *Grisardis* sind mittels der Handschriftenbeschreibung zu rekonstruieren.[133] Mit Theodor Neuhofer[134] lässt sich die Niederschrift kurz nach 1432 ansetzen. Der in Philadelphia/Pennsylvania aufbewahrte

---

Zusammenhang, in eine naturgegebene Ordnung, die, unabwendbar und undurchschaubar, den Menschen beherrscht. Gemeinhin nie ganz verständlich, aber auch nicht darauf angewiesen, begreifbar zu sein, ist diese Ordnung unanfechtbar, da sie, so ihr Postulat, auf Natur gründet und damit, dem mythischen Postulat und Programm zufolge, *a priori* und absolut gültig ist. Die immer schon auf diese Ordnung bezogenen Mythen erklären etwas als oder zu etwas, indem sie ihm eine unabänderliche, da naturgegeben, kosmische Bedeutung zuweisen und so umfassende kollektive Zusammenhänge stiften, etwa Herrschaft und gesellschaftliche oder religiöse Gegebenheiten überindividuell zu begründen und zu rechtfertigen" (RENGER 2006, S. 99f.).

131 Andrea Sieber bezeichnet den *Korrektur*-Begriff in ihrer Untersuchung als „heuristischen Oberbegriff für Modifikationen" (Andrea SIEBER: Medeas Rache: Liebesverrat und Geschlechterkonflikte in Romanen des Mittelalters. Köln/Weimar/Wien 2008, S. 179) und weist darauf hin, dass dieser im Vergleich zur „enger gefassten Kategorie der ‚Mythenkorrektur' (…)" (ebd.) dazu geeignet ist, „subtilere Veränderungen in den Blick" (ebd.) zu nehmen.

132 Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. VIII, 16.

133 Theodor NEUHOFER (1939) 3 + *7 Blt.: http://www.bbaw.de/forschung/dtm/HSA/700275460009.html und Otto NEUENDORFF (1939) 23 Blt.: http://www.bbaw.de/forschung/dtm/HSA/700275470021.html (29.03.2011; 10:57).

134 NEUHOFER (1939) 3 + *7 Blt.: http://www.bbaw.de/forschung/dtm/HSA/700275460001.html (01.04.2011; 15:31).

Textzeuge wurde jüngst digitalisiert; er ist aller Wahrscheinlichkeit nach 1471 entstanden.[135] Die Textbelege aus der *Grisardis* der vorliegenden Arbeit beziehen sich im Folgenden auf die Edition von Philipp Strauch unter Bezugnahme der Nürnberger Handschrift.

Neben der Griseldis-Fassung sollen auch andere Schriften des Kartäusermönchs, die ebenfalls den Themenkomplex Ehe streifen, berücksichtigt werden. Hierzu zählen das *Nonnenwerk*, das *Laiendoctrinal* und das *Witwenbuch*.[136] Bis auf das *Nonnenwerk* wurden bereits oder werden zur Zeit alle anderen genannten Schriften editorisch aufgearbeitet.

Boccaccios *Griselda*-Novelle ist als Teil des *Decameron*-Zyklus bestens erschlossen und in vielfältigen Übersetzungen verfügbar. Meine Analyse beruht auf der durch Vittore Branca 1976 besorgten Ausgabe des Gesamtwerks von Boccaccio.[137] Petrarcas Bearbeitung der Novelle wurde 1942 von Jonathan Burke Severs herausgegeben und 1975 von Ursula Hess neu aufgelegt; hier allerdings im Vergleich zu Steinhöwels deutscher Übersetzung.[138]

Die anonymen Assistenztexte des 15. Jahrhunderts sind ebenfalls erschlossen. Die Fassung *Eyn gut exempel von einer togentlichen greffyn* (...) des mittelfränkischen Anonymus ist 1963 in der *Spätlese des Mittelalters* von Wolfgang Stammler erschienen.[139] Die sogenannte *Leipziger Griseldis* wurde bereits 1873 von Carl Schröder herausgegeben.[140] Einzig die Griseldis-Bearbeitung des Lübecker Chronisten Hermann Korner ist bislang unediert.

Die Übersetzungsarbeiten von Steinhöwel und Arigo sind ebenfalls erhalten und publiziert.[141] Das *Ehebüchlein* des Albrecht von Eyb wurde 1982 wieder aufgelegt und 2008 durch Hiram Kümper ins Neuhochdeutsche übertragen.

---

135 Vgl. hierzu das Kapitel 1.2 der vorliegenden Arbeit.

136 Die *43 Gespräche*, um deren Edition sich momentan Andres Laubinger bemüht, wurden in der vorliegenden Arbeit nicht berücksichtigt, da das Thema Liebe und Ehe nur ganz am Rande eine Rolle spielt.

137 Die Novellen des *Decameron* wurden vielfach ins Neuhochdeutsche übertragen. Die in der vorliegenden Angabe im Fußnotenbereich in eckigen Klammern wiedergegebene deutsche Übersetzung von italienischen Zitaten orientiert sich an der Übersetzung von Karl Witte 2005.

138 Eine neuhochdeutsche Übersetzung der Griseldis-Bearbeitung Petrarcas existiert bislang nicht. Die deutschen Übersetzungen der in der vorliegenden Arbeit zitierten Passagen aus Petrarcas Text stammen deshalb von mir. Sie werden jeweils in eckigen Klammern im Fußnotenbereich angeführt.

139 ANONYMUS: Eyn gut exempel von einer togentlichen greffyn (...). In: Spätlese des Mittelalters. Bd. 1: Weltliches Schriftentum. Aus den Handschriften hg. und erläutert von Wolfgang Stammler. Berlin 1963, S. 35-38.

140 Carl SCHRÖDER (Hg.): Griseldis. Apollonius von Tyrus (Mittheilungen der Deutschen Gesellschaft zur Erforschung vaterländischer Sprache und Alterthümer in Leipzig V,2), Leipzig 1873, S. 3-21.

141 ARIGO: Der markgraue von Salucz...(1460). In: Ders.: Decameron. Hg. von Adelbert von Keller. Stuttgart 1860, S. 657-671; Heinrich STEINHÖWEL: Griseldis (1473/74). In: Apollonius von Tyrus. Griseldis. Lucidarius. Deutsche Volksbücher in Faksimiledrucken. Hg. von Ludwig Erich Schmitt und Renate Noll-Wiemann. Hildesheim/New York 1975.

5. AUFBAU DER ARBEIT

Die *Grisardis* des Erhart Groß als Beginn einer allmählichen Umdeutung der Griseldis-Figuration zu etablieren, was der korrigierende Zugriff des Kartäusermönchs auf den literarischen Stoff plausibilisiert, kann nur vor dem Hintergrund der Rezeptionsgeschichte realisiert werden. Das Innovationspotential der ersten deutschen Griseldis-Bearbeitung zeigt sich erst im textanalytischen Vergleich mit den Vorläufern und den deutschen Parallelbearbeitungen des 15. und frühen 16. Jahrhunderts, die Popularität dieser ‚Korrektur' nur, indem man die auf die *Grisardis* rekurrierenden Rezeptionszeugnisse untersucht. Das Anliegen, den Eheleuten seiner Zeit Verhaltensregeln für ein im christlichen Sinne legitimes Zusammenleben darzulegen, um dadurch die Ehe insgesamt zu nobilitieren, ist nicht nur der entscheidende Impuls für die Niederschrift seiner *Grisardis*; es zieht sich durch das literarische Gesamtwerk Groß', das es deshalb ebenfalls zu berücksichtigen gilt.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich folglich in vier große Abschnitte: Der erste Abschnitt blickt auf die stoffgeschichtlichen Vorläufer der *Grisardis* (Kontextualisierung 1), die italienische Griselda-Novelle von Giovanni Boccaccio und die lateinische Aktualisierung durch Francesco Petrarca. Sie kommen nicht nur als mögliche Vorlagen für Erhart Groß in Betracht, sondern sind Inspirationsquelle der gesamten deutschsprachigen (ja europäischen) Rezeption des 15. und 16. Jahrhunderts. Eine Analyse der beiden Texte ist also unabdingbar, will man Modifikationen, Innovationen und ‚Korrekturen' in den Folge-Bearbeitungen aufdecken.

Vor dem Hintergrund der italienischen Vorgängern soll im zweiten und umfassendsten Teil die *Grisardis* des Erhart Groß vorgestellt und untersucht werden. Einleitend werden in diesem Abschnitt die Biographie des Kartäusermönchs Erhart Groß skizziert, der angestrebte Adressatenkreis seiner Werke untersucht sowie die verschiedenen Handschriften seiner *Grisardis* vorgestellt. Insbesondere die Nürnberger Handschrift, die laut Friedrich Eichler einen anderen Schluss aufweist, und die in der Universitätsbibliothek der University of Pennsylvania aufbewahrte Handschrift P, die von der Forschung bislang kaum in den Blick genommen wurde, sollen dabei Beachtung finden. Die anschließende Analyse der *Grisardis* gliedert sich in einen formalen und einen inhaltlich-interpretatorischen Teil. Erkenntnisleitend soll hierbei die Frage nach den von Groß entwickelten Liebes- und Ehekonzept und den damit zusammenhängenden Themen Elternschaft/Partnerschaftlichkeit/Geschlechterverhältnis sein. Denn in der Konfiguration Grisardens zu Vater, Ehemann und den Kindern zeigt sich der innovative, ja korrigierende Zugriff Erhart Groß' auf den literarischen Stoff am deutlichsten.

Im Anschluss an die textuelle Untersuchung soll dann die Frage nach der Vorlage der ersten deutschen Griseldis-Bearbeitung erneut aufgegriffen und wenn möglich beantwortet werden.

Die werkgeschichtliche Kontextualisierung der *Grisardis* im Gesamtwerk Erhart Groß' (Kontextualisierung 2) bildet den nächsten Abschnitt der vorliegenden Arbeit. Ziel dieses Kapitels ist es, die in der *Grisardis* generierte Vorstellung von ehelicher Partnerschaft mit der in späteren Schriften des Kartäusermönchs thematisierten zu kontrastieren, um so Modifikationen ausfindig zu machen, die möglicherweise eine Entwicklungsrichtung des Autors erkennen lassen.

Auf komparatistischer Ebene wird die *Grisardis* im Anschluss mit den überlieferten deutschsprachigen Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts (Kontextualisierung 3) in Bezug gesetzt. Es gilt dabei, die einzelnen Aktualisierungen zuerst unabhängig von der *Grisardis*, aber in Rekurs auf ihre jeweilige Vorlage zu analysieren, um sie dann in einem zweiten Schritt in Relation zu den in der *Grisardis* vorgenommenen Modifikationen zu betrachten. Das soll Aufschluss erstens über den Innovationsgrad der *Grisardis* und zweitens über mögliche Variationen der Ehethematik geben. Zu den ‚Parallelbearbeitungen' zählen die Fassung eines mittelfränkischen Anonymus (um 1460), die ebenfalls anonym überlieferte sogenannte *Leipziger Griseldis* (um1460), sowie die beiden deutschen Übertragungen von Petrarca und Boccaccio durch Heinrich Steinhöwel (1461/62) und Arrigho die Federigho della Magna (1476/78). Es wird ferner die lateinische Griseldis-Adaptation des niederdeutschen Chronisten Hermann Korner in das Korpus hineingenommen, obgleich die mutmaßliche deutsche Übertragung der lateinischen Fassung, die von Alberto Martino konstatiert wird,[142] nicht belegbar ist. Dies erscheint deshalb sinnvoll, weil die Integration des Stoffs innerhalb einer Chronik gerade für die Frage aufschlussreich ist, inwiefern sich im 15. Jahrhundert eine das Faktuale betonende Deutung des Stoffs durchsetzt.

Mit der Frage, wie die *Grisardis* des Kartäusermönchs verarbeitet wurde, wird dann im fünften Abschnitt eine vierte Kontextualisierungsebene eingeleitet. Mit Hilfe eines detaillierten Vergleichs der *Grisardis* mit dem *Ehebüchlein* des Albrecht von Eyb aus dem Jahre 1472, das sich zumindest partiell stark an der Erzählung Erhart Groß' orientierte, soll der Innovationsgrad sowie die Popularität der ersten deutschen Griseldis-Bearbeitung ein letztes Mal untersucht, ein vorausgehender Befund gefestigt werden. Hierfür ist es notwendig, Eybs

[142] MARTINO 1994, S. 70.

Ehebüchlein auch inhaltlich zu analysieren, um es dann mit den Aussagen der *Grisardis* zu Liebe und Ehe zu vergleichen.

Ein Ausblick wird schließlich das Augenmerk auf die deutschsprachigen Griseldis-Bearbeitungen des 16. Jahrhunderts richten. Insbesondere eine Untersuchung der Dramatisierung des Stoffes durch Hans Sachs aus dem Jahr 1546 soll die stoffgeschichtliche Kontextualisierung der *Grisardis* abrunden. Es gilt dabei zu fragen, wie der Stoff rund 100 Jahre nach Groß adaptiert wurde und inwiefern sich die dieser Arbeit zugrunde liegende These einer nicht erst mit Sachs' Dramatisierung, sondern bereits mit Groß' *Grisardis* vollzogenen ‚Korrektur' des Stoffes, welche die Griseldis zum sprechenden Subjekt erhebt, verifizieren lässt.

II. DIE VORLÄUFER: DER GRISELDIS-STOFF BEI BOCCACCIO UND PETRARCA

Ein Vergleich mit den vorausgehenden Bearbeitungen Giovanni Boccaccios[143] und Francesco Petrarcas[144] soll die Innovationsleistung Erhart Groß' sowohl auf der narrativen als auch auf der inhaltlichen Ebene herausarbeiten. Entsprechend ist zunächst die Frage zu klären, auf welche Vorlage(n) Erhart Groß bei der Abfassung seiner *Grisardis* rekurriert. Die einschlägige Forschung ist sich in der Quellenfrage nicht einig. Wenngleich ein relativer Konsens darüber besteht, dass Boccaccios *Griselda*-Novelle dem Nürnberger Geistlichen wohl nicht als Vorlage diente, ein Rekurs auf die *Historia Griseldis* Petrarcas hingegen wahrscheinlich sei, besteht Uneinigkeit darüber, ob sich Groß direkt auf das Original Petrarcas oder auf eine mündlich tradierte Version der Erzählung bezieht. Eine komparatistische Untersuchung soll Kriterien bereitstellen, um diese Frage begründet zu beantworten. Dafür ist es notwendig, die beiden italienischen Fassungen vorzustellen, um sie im Anschluss mit der *Grisardis* vergleichen zu können.

---

143 BRANCA 1976, S. 942-954 [Die Zitate im Text, die der *Griselda*-Novelle Boccaccios entnommen sind, beziehen sich auf die Edition von BRANCA 1976 und werden mit dem Kürzel Bo markiert. Dabei steht die Seitenzahl des Zitats vor dem Komma, die Zeile jeweils danach Die zu den Textbelegen angegebenen deutschen Übersetzungen sind WITTE 2005 entlehnt und werden mit dem Kürzel Bo Ü versehen].

144 HESS 1975, S. 173-238 [Die Zitate im Text, die der Griseldis-Bearbeitung Petrarcas entnommen sind, beziehen sich auf die Edition von HESS 1975 und werden mit dem Kürzel Pe markiert. Dabei steht die Seitenzahl des Zitats vor dem Komma, die Zeile jeweils danach. Die zu den Textbelegen angegebenen deutschen Übersetzungen stammen von mir].

1. UNTERHALTSAME STANDESKRITIK – BOCCACCIOS *GRISELDA*-NOVELLE (1349/53)

Giovanni Boccaccio hat dem Griseldis-Stoff erstmals eine schriftliche Form verliehen. Seine Schlussnovelle des *Decameron* erzählt die Geschehnisse um die gehorsame Griselda folgendermaßen: Von seinen Untertanen zur Ehe zwecks Erbfolgesicherung aufgefordert, willigt ein Markgraf und überzeugter Junggeselle schließlich in die Ehe ein und heiratet wenig später das arme Bauernmädchen Griselda, deren tadelloser Ruf im ganzen Dorf bekannt ist. Obgleich sich Griselda trotz ihrer niederen Herkunft vorbildlich in ihre neuen Rollen am Hofe schickt und dem Markgrafen bald zwei Kinder schenkt, entschließt sich dieser, die Geduld und Tugend seiner Frau auf die Probe zu stellen. Er nimmt ihr die Kinder, täuscht deren Ermordung vor, entlässt Griselda nahezu unbekleidet vom Hofe, gibt vor, eine standesgemäße Frau zu heiraten und verpflichtet Griselda dann, den Brautdienst für diese zweite Braut zu verrichten. Scheinbar unerschütterlich gehorcht Griselda und erbringt so den von ihr erwarteten *patienzia*-Erweis. Gerührt von Griseldas Beständigkeit und Treue löst der Markgraf schließlich die Proben auf: die zweite Braut ist die gemeinsame Tochter, begleitet von ihrem Bruder. Die Familie vereinigt sich wieder.

Mit den Worten:

> - Mansuete mie donne, per quel che mi paia, questo dì d'oggi è stato dato a re e a soldani e a così fatta gente: e per ciò, acciò che io troppo da voi non mi scosti, vo' ragionar d'un marchese, non cosa magnifica ma una matta bestialità, come che ben ne gli seguisse alla fine; la quale io non consiglio alcun che segua, per ciò che gran peccato fu che a costui ben n'avenisse. [Bo 942, 3][145]

leitet der fiktive Erzähler Dioneo[146] am zehnten Tag des berühmt gewordenen Novellen-Zyklus Boccaccios von 1348 die zehnte Novelle über die duldsame Griselda ein und verweist damit bereits auf die Ambiguität der dann folgenden Erzählung.

---

[145] [„Meine gefälligen Damen, wie es mir scheint, hat der heutige Tag nur Königen, Sultanen und dergleichen Leuten gehört. Um mich also nicht allzu weit von euch zu entfernen, will ich euch von einem Markgrafen erzählen; doch nicht eine großmütige Handlung, sondern eine törichte Rohheit, wiewohl sie am Ende ihm zum Guten ausschlug. Indes rate ich niemandem, ihm darin zu folgen; denn wahrlich, es ist sehr zu bedauern, dass ihm Gutes daraus erwuchs"] [Bo Ü, 831].

[146] Dioneo hat eine besondere Stellung im Kreis der Erzähler in Boccaccios *Decameron*. Er darf als Einziger sein Thema unabhängig von den Abmachungen des jeweiligen Tages wählen und neigt zu erotischen und obszönen Stoffen (vgl. HEIDEMANN 1988, S. 50 sowie ALLEN 1977, S. 3-6).

Erschöpfend viel ist über die letzte Erzählung des *Decameron* geschrieben worden.[147] Dabei wurden unterschiedlichste Analysen unternommen, die jeweils zu andersartigen Ergebnissen gelangten. Dass Dioneo das Handeln Gualtieris als „matta bestialità" (törichte Rohheit) charakterisiert, diente den Interpreten in aller Regel als Ausgangpunkt für ihre Untersuchung. Und tatsächlich fordert diese Beurteilung des Rahmenerzählers eine bestimmte Lesart der Novelle, die Gualtieri und dessen fragwürdiges Verhalten gegenüber seiner so vorbildlichen Gattin fokussiert. Nicht Griseldas exemplarische Geduld und ihr tugendhaftes Betragen stehen im Zentrum von Boccaccios Griselda-Figuration, sondern die Grausamkeit eines willkürlich agierenden Despoten. Zudem markiert Dioneos Charakterisierung des Markgrafen einen Bruch zu den Erzählvorgaben des zehnten Tages, welche die Berichterstattung von einer „cosa magnifica" (wunderbaren Sache) [Bo Introd. X, 847] vorsehen und nicht die Schilderung einer „matta bestialità" (törichten Rohheit).

Boccaccios *Griselda*-Novelle lässt sich in zwei Teile gliedern, bestehend aus jeweils vier Sequenzen. Die Grenze der beiden Teile wird durch den Beginn der Prüfungen (5.) markiert. Beide Teile sind demnach ungefähr gleich lang. Im ersten Abschnitt wird die Geschichte zweier Unverheirateter geschildert, die – einmal in die Ehe eingewilligt – glücklich werden. Dabei ist besonders die Tugend Griseldas herausgestellt, die aber wiederum auf Gualtieri abfärbt. Der zweite Teil wird eingeleitet durch den „nuovo pensier" (seltsamen Gedanken) [Bo 946, 27] des Markgrafen, welcher die Prüfungszeit Griseldas und schließlich die fingierte Trennung der Familie sowie der Ehe zugunsten einer Neuvermählung zur Folge hat. Der Charakter des Erdachten, des Fingierten offenbart sich dabei zwar dem Markgrafen und dem Leser, nicht aber Griselda, welche die Erprobung ihrer Person als tatsächliches Schicksal erlebt. Ihr Glück wandelt sich dementsprechend ab Sequenz 5 zum Unglück. Erst mit der Auflösung der Proben durch Gualtieri (8.) wird der Zustand vor dem Wendepunkt und damit ihr Glück wiederhergestellt. Eine grafische Darstellung mag das veranschaulichen:[148]

---

147 Unter den jüngst erschienenen Untersuchungen sind Folgende zu nennen, ohne dabei jedoch den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben: FLASCH 2002; KOCHER 2005; Leonard Michael KOFF, Leonard/Brenda Deen SCHILDGEN (Hg.): The *Decameron* and the *Canterbury Tales*. New Essays on an old Question. London 2000; AURNHAMMER/SCHIEWER 2010.

148 Diese folgt mit einigen Zusätzen versehen der von Kocher 2005, S. 167 angefertigten Grafik für den Handlungsablauf in der *Grisardis* von Erhart Groß. ES steht für ‚Erzählstation'; diese orientieren sich nicht zwangsläufig an einzelnen Kapiteln, sondern umfassen Geschehnisse der Handlung, die sich thematisch gliedern lassen. Danach folgen die Seitenzahlen (nach BRANCA 1976) sowie die jeweiligen Abschnitte.

Giovanni Boccaccio: Decameron, Giornata X, Novella 10 (nach Branca 1976, S. 942-954)

Rahmenhandlung mit Dioneo [Bo 942, 2f.]

1. Der Monat vor der Hochzeit [ES 1; Bo 942, 4 - 943, 8]
2. Die erfolgreiche Brautwerbung [ES 2/3; Bo 943, 9 - 944, 14]
3. Die Hochzeit [ES 4/5; Bo 944, 15 - 946, 23]
4. Lob der tugendhaften Griselda
   und Geburt der Tochter [ES 6/7; Bo 946, 24-27]

Teil I (a)

5. Gehorsamkeitsprobe I [ES 8-11; Bo 946, 27 - 948f., 39]
6. Gehorsamkeitsprobe II [ES 12; Bo 949, 30 - 950f., 48]
7. Gehorsamkeitsprobe III [ES 13-16; Bo 951, 49 - 953, 59]
8. Auflösung der Proben und Wiedervereinigung
   der Familie [ES 17/18; Bo 953, 60 - 954, 67]

Teil 2 (b)

Rahmenhandlung mit Dioneo [Bo 954, 68f.]

Die Novelle wird entsprechend der Konzeption des *Decameron* von einer Rahmenhandlung umschlossen, durch die der Erzähler Dioneo führt, die nicht zur eigentlichen Geschichte gezählt werden kann. Der eigentliche Plot lässt sich in 18 kleinere ‚Erzählstationen' gliedern. Der erste Teil, der soziale Aufstieg Griseldas, enthält bei Boccaccio die Erzählstationen 1 (die Aufforderung an den Markgrafen zur Eheschließung durch die Untertanen), 2 (die Brautschau und die erste Brautwerbung auf dem Schloss), 3 (die Festlegung des Hochzeitstermins gegenüber den Vasallen), 4 (die Investitur der Braut), 5 (die Hochzeitsfeier am Hof), 6 (das Brautlob) sowie 7 (die Geburt der Tochter). Der zweite Teil, der mit dem Beginn der Prüfungszeit (ES 8) einsetzt, (ES 9) die vorgetäuschte Ermordung der Tochter, (ES 10) die Geburt des Sohnes, (ES 11) die vorgetäuschte Ermordung des Sohnes, (ES 12) die Trennung und Entlassung Griseldas der ‚zweiten Hochzeit' wegen, (ES 13) der Dienst Griseldas bei den Vorbereitungen zur ‚zweiten Hochzeit', (ES 14) die Heimkehr der Kinder, (ES 15) der Dienst Griseldas für die ‚zweite Braut', und schließlich (ES 16) das Brautlob durch Griselda. Mit dem Finale, das aus der Auflösung der Proben und Gualtieris Rechtfertigung (ES 17) und der Rührszene (ES 18) besteht, vollzieht sich dann eine erneute Wendung für Griselda ins Glück.

Die einschneidenden Veränderungen sind demzufolge zwischen den Erzählstationen 7 und 8 und 16/17 realisiert.

Obgleich Boccaccios Prätext eine Lesart evoziert, die Griselda lediglich als passives Opfer eines willkürlich handelnden Gualtieris sieht, ist auch dieser Fassung bereits eine exemplarische Dimension inhärent. Denn Griseldas konsequent tugendhaftes Betragen in der abschließenden Novelle des *Decameron*-Zyklus steht in deutlichem Kontrast zur Anfangsnovelle von Ser Ciappelletto und dessen lasterhaften Lebens.[149] Überdies festigt der stellenweise durchschimmernde biblische Duktus eine solche Auslegung. So ruft Griseldas duld- und gehorsames Ertragen beim Leser nicht nur das Bild Hiobs hervor, sondern auch die Parallele zur Mutter Gottes und zu Abraham.[150] Mit Hiob verbindet Griselda die Demut gegenüber Gualtieris Entscheidungen. Wie Hiob in die Allmacht Gottes vertraut und die ihm auferlegten Prüfungen ohne Widerworte erträgt, erleidet auch Griselda das ihr zugedachte Schicksal nahezu wortlos. Selbst auf lexikalischer Ebene lassen sich Entsprechungen finden: Als Griselda dem Markgrafen ihren Ehering aushändigt, nachdem dieser sie wegen der Heirat mit einer standesgemäßeren Ehefrau vom Hofe verweist, paraphrasiert sie Hiobs Worte [Iob I, 21] „Dominus dedit Dominus abstulit / sit nomen Domini benedictum",[151] wenn sie sagt: „e quello che io stata son con voi da Dio e da voi il riconoscea, né mai, come donatolmi, mio il feci o tenni ma sempre l'ebbi come prestatomi; piacevi di rivolerlo, e a me dee piacere e piace di renderlovi" [Bo 950, 44].[152] Und auch die nun zum zweiten Mal inszenierte Entkleidung Griseldas, die diese mit den Worten „per ciò che di mente uscito non m'è che ignuda m'aveste; e se voi giudicate onesto che quel corpo nel quale io ho portati i figliuoli da voi generati sia da tutti veduto, io me n'andrò ignuda" [Bo 950, 45][153] kommentiert, verweist auf Hiob: „nudus

---

149 Zur Analyse der *Griselda*-Novelle im Gesamtkontext des *Decameron* und insbesondere in Bezug auf die Geschichte von Ser Ciappelletto vgl. Raffaele MORABITO: Griselda: Boccaccio und die Folgen. In: Achim Aurnhammer/Hans-Jochen Schiewer (Hg.): Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010, S. 3-10, hier: S. 6-9.

150 Vgl. Mario ZANUCCHI: Von Boccaccios ‚Griselda' zu Petrarcas ‚Griseldis'. In: Achim Aurnhammer/Hans-Jochen Schiewer: Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010, S. 25-52, hier: S. 26f., Anm. 9.

151 [„Der Herr hat gegeben, der Herr hat genommen; gelobt sei der Name des Herrn"].

152 [„und was ich im Verhältnis zu Euch gewesen bin, das habe ich immer als Eure und Gottes Gabe betrachtet, niemals aber für ein Geschenk angesehen und mir zugeeignet, sondern es stets nur als geliehen betrachtet. Es gefällt Euch nun, es zurückzufordern, und mir muß es gefallen und gefällt es, Euch dasselbe zurückzugeben"] [Bo Ü, 838].

153 [„denn es ist mir nicht entfallen, dass Ihr mich nackt erhalten habt. Und wenn es Euch geziemend dünkt, dass dieser Leib, in dem ich von Euch erzeugte Kinder getragen habe, von jedermann gesehen werde, so will ich nackend wieder fortgehen"] [Bo Ü, 838].

egressus sum (…) nudus revetar" [Iob I, 21].[154] Mit der Opferung ihrer Kinder evoziert Griselda hingegen das Bild Abrahams, den selbst der Befehl Gottes, seine Tochter zu opfern, nicht vom Glauben abzubringen vermochte. Die Analogie von Griselda und der Jungfrau Maria beschränkt sich nicht nur auf die Virginität. Auch das Bild des blutenden bzw. verwundeten Herzens setzt die beiden Figuren in Bezug zueinander: „Come che queste parole fossero tutte coltella al cuor die Griselda" [Bo 951, 51].[155] Wie der Mutter Gottes beim Anblick ihres gekreuzigten Sohnes das Herz sinnbildlich blutet, so muss auch Griselda die durch den Ehemann erzeugte Pein des Verlusts der eigenen Kinder hinnehmen.

Mit den Worten Dioneos zu Beginn wird aber gerade diese exemplarische Lesart der *Griselda*-Novelle infrage gestellt, wenn dieser moniert, dem Markgrafen Gualtieri hätte aus seinem Handeln nichts Gutes erwachsen sollen („la quale io non consiglio alcun che segua, per ciò che gran peccato fu che a costui ben n'avenisse" [Bo 942, 3]) und am Ende der Novelle alternativ einen Ehebruch Griseldas impliziert: „Al quale non sarebbe forse stato male investito d'essersi abbattuto a una che quando, fuor di casa, l'avesse fuori in camiscia cacciata, s'avesse sì a un altro fatto scuotere il pilliccione che riuscito ne fosse una bella roba" [Bo 954, 69].[156] Nicht Gualtieris "matta bestialità" fördert folglich Griseldas Tugend; diese kommt stattdessen der törichten Bestialität zugute.[157] Und so unterwandert die figurative Gestaltung in Boccaccios Novelle die exemplarische Struktur, denn Gualtieris grausames Verhalten gegenüber Griselda ist ein moralisches Skandalon. Der positive Ausgang der Geschichte für den Fürsten ist letztlich nicht zu rechtfertigen.[158] Nicht ohne Grund wurde die 100. Novelle des *Decameron* in der Vergangenheit als ‚Anti-Exempel'[159] apostrophiert: „Ambivalent ist Boccaccios Novelle nicht insofern, als sie einer exemplarischen Struktur entbehrt, sondern dadurch, dass sie das *Exemplum* von innen her forciert, es *ad absurdum* führt und in sein Gegenteil umschlagen lässt".[160] Boccaccio problematisiert jedoch nicht nur das zweifelhafte Agieren Gualtieris. Auch Griseldas maßlose Demut gegenüber dem sie willkürlich prüfenden Gatten muss auf den Leser befremdlich wirken und so unterstreicht auch Griseldas Verhalten, dass der Verfasser mit der

154 [„nackt kam ich hervor, nackt kehre ich dahin zurück"].

155 [„Wiewohl jedes dieser Worte ein Messerstich für Griseldas Herz war"] [Bo Ü, 839].

156 [„Diesem aber wäre es vielleicht ein wohlverdienter Lohn gewesen, wenn er auf eine gestoßen wäre, die sich, als er sie im Hemd aus dem Hause jagte, von einem andern ihr Pelzlein so hätte schütteln lassen, dass ihr ein schönes Kleid daraus entstanden wäre"] [Bo Ü, 842].

157 Vgl. ZANUCCHI 2010, S. 28.

158 Vgl. FLASCH 2002, S. 239.

159 Vgl. u. a. KOCHER 2005, S.184 und FLASCH 2002, S. 239.

160 ZANUCCHI 2010, S. 29.

exemplarischen Struktur seiner letzten Novelle gerade deren anti-exemplarischen Gehalt akzentuieren möchte.[161]

Wie zwei entgegengesetzte Pole wirken Gualtieri, der Markgraf von Saluzzo, und Griselda, die arme Bauerstochter. Während er seine Zeit ausschließlich mit „uccellare e (...) cacciare" (der Jagd und dem Vogelstellen) [Bo 942, 4] verbringt und „né di prender moglie né d'aver figliuoli alcun pensiero avea" [Bo 942f., 4],[162] führt Griselda ein ärmliches, aber tugendhaftes Leben an der Seite ihres alternden Vaters, für den sie „piccioli servigi" (kleine Dienstleistungen) [Bo 950, 48] im Haus verrichtet. Verwirrend wirkt sich bereits diese Einführung des Markgrafen auf den Leser aus, denn der Unwille Gualtieris sich zu vermählen, wird von Dioneo als klug bewertet: „(...) di che egli era da reputar molto savio" [Bo 942, 4 - 943, 5].[163] Ob sich diese Qualifikation nun darauf bezieht, dass Gualtieri weise handelt, weil er seinen großen Freiheitsdrang nicht in eine Ehe hineinführt, oder darauf, dass es grundsätzlich klug sei, auf die Ehe zu verzichten, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit beantworten. Möglicherweise solidarisiert sich Dioneo nur scheinbar, also in ironischer Distanz mit dem Markgrafen von Saluzzo.[164]

Aufschlussreich für eine Deutung des Geschlechterverhältnisses in Boccaccios Novelle ist, dass Griselda im Gegensatz zu Gualtieri lediglich als „povera giovinetta" (armes Mädchen) [Bo 943, 9] eingeführt wird, während Gualtieri zu Beginn namentlich genannt wird. Bereits hierin manifestiert sich eine offensichtliche Fokussierung auf das hybride Verhalten des Markgrafen; Griselda fungiert dabei als Kontrastfolie, die als Opfer der Grausamkeiten die dem Markgrafen von Dioneo attestierte „matta bestialità" deutlich zum Vorschein zu bringen vermag. Infolgedessen wird Griselda nur selten – und dann lediglich parenthetisch – namentlich erwähnt; häufiger tritt sie als „la donna" in Erscheinung [vgl. u. a. Bo 947, 31; 948, 35 und 36; 951, 50].

Die Aufforderung Gualtieris, sich eine Frau zu nehmen, erfolgt durch dessen Untertanen, die besorgt sind um den Fortbestand der Dynastie. Ihr Begehren fungiert als

---

161 Die von Kurt Flasch 2002 unternommene Neuinterpretation der Griselda in Boccaccios *Decameron,* der Griselda als Personifikation des in diesem Werk konzipierten neuen Tugendmodells der Renaissance beschreibt, bietet zwar einen beachtenswerten Ansatz zu einer genderorientierten, dekonstruktivistischen Lesart der Novelle, kann aber in Hinblick auf die deutliche Fokussierung Gualtieris durch den Erzähler nicht überzeugen.

162 [„und nicht daran dachte, eine Frau zu nehmen und Kinder zu haben"] [Bo Ü, 831].

163 [„weshalb er für sehr weise zu halten war"] [Bo Ü, 831].

164 Vgl. Thomas KLINKERT: Die italienische Griselda-Rezeption im 14. und 15. Jahrhundert. In: Achim Aurnhammer/Hans-Jochen Schiewer (Hg.): Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010, S. 55-72, hier: S. 57.

handlungsauslösendes Moment. Gualtieri entschließt sich also, nachdem ihn seine Trabanten von der Dringlichkeit einer Eheschließung überzeugen konnten, die ihm bereits seit Langem angenehm aufgefallene Griselda zur Frau zu nehmen. Dass sich Gualtieri damit für eine Mesalliance entscheidet, hat Thomas Klinkert in Anlehnung an Michel Foucault als nachhaltige Ablehnung eines Allianzdispositivs[165] interpretiert.[166] Indem er zwar schließlich dem Druck seiner Untertanen nachgibt, sich aber für eine nicht standesgemäße Ehefrau entschließt, entzieht er sich einem Eheregulativ, das den Betroffenen zugunsten machtpolitischer Überlegungen die Freiheit der Partnerwahl abspricht. Die Begründung für seinen Entschluss erfolgt sogleich: Gualtieri akzentuiert die Problematik, eine Frau zu finden, deren Art („costumi") zu ihm passe („come dura vita sia quella di colui che a donna non bene a sé conveniente s'abbatte. E il dire che voi vi crediate a' costumi de' padri e delle madri le figliuole conoscere, donde argomentate di darlami tal che mi piacerà, è una sciocchezza"; [Bo 943, 6f.][167]). Es genüge nicht, von der Art der Eltern auf die ihrer Kinder zu schließen, denn Letztere weiche nur allzu oft von derjenigen der Erzeuger ab. In dieser Argumentation Gualtieris offenbart sich eine deutliche Kritik an der für die mittelalterliche Gesellschaft konstitutiven Übereinstimmung von Standeszugehörigkeit und Tugendhaftigkeit. Folgerichtig lehnt er den Vorschlag seiner Vasallen, ihm eine standesgemäße Frau zu suchen, ab. Denn nur eine Ehe auf der Grundlage individueller Sympathien und freier Entscheidung kommt für den Markgrafen von Saluzzo in Frage. Neben Griseldas angenehmer Art ist für den Markgrafen zuallererst ihre physische Schönheit ausschlaggebend für seine Wahl („Erano a Gualtieri buona pezza piaciuti i costumi d'una povera giovinetta che d'una villa vicina a casa sua era, e parendogli bella assai estimò che con costei dovesse potere aver vita assai consolata" [Bo 943, 9][168]). Während der Fürst also für sich beansprucht, diejenige zur Frau zu nehmen, die ihm als passend erscheint, ohne dabei dynastische Standesdünkel zu berücksichtigen, räumt er Griselda diese Entscheidungsfreiheit nicht ein. In despotischer Manier unterbreitet Gualtieri Griseldas Vater Giannucole seine Absicht, ohne dessen Tochter davon in Kenntnis zu setzen. Ihre Zustimmung ist für den Fürsten belanglos und wird nur rein rhetorisch impliziert („dove ella

---

165 Vgl. Michel FOUCAULT: Histoire de la sexualité. Bd. 1: La volonté de savoir. Paris 1976, S. 140-143.

166 Vgl. KLINKERT 2010, S. 57.

167 [„und welch trauriges Leben der führe, der auf eine Gattin trifft, die nicht zu ihm passt. Zu sagen, dass ihr euch getraut, an den Sitten der Väter und Mütter die Töchter zu erkennen, und daraufhin zu glauben, dass ihr mir eine aussuchen könntet, die mir sicher gefallen werde, ist eine Torheit"] [Bo Ü,831].

168 [„Schon lange hatte Gualtieri Wohlgefallen an einem armen Mädchen gefunden, das in einem Dorfe nahe bei seinem gewöhnlichen Aufenthaltsort wohnte, und da er sie auch schön fand, glaubte er, dass er mit ihr ein recht zufriedenes Leben werde führen können"] [Bo Ü, 832].

me voglia per marito“ [Bo 945, 20][169]). Anstatt sich ihrer Liebe zu versichern, verlangt der Markgraf von Griselda, ihm immerwährend gehorsam zu sein. Bereits hierin manifestiert sich die Hybris Gualtieris, die das grausame Prüfungsgeschehen präfiguriert. Der Besitzanspruch, den Gualtieri auf Griselda erhebt, wird in der Entkleidungsszene evident, die Gualtieri öffentlich („in presenza di tutta la sua compagnia e d'ogn'altra persona“ [Bo 945, 19][170]) inszeniert, nachdem er ihr das Gehorsamkeitsversprechen abgenommen hat.[171] Gleichzeitig demonstriert die Verwandlung Gualtieris Allmachtsphantasie; er entscheidet über die Standeszugehörigkeit eines Menschen. Indem er Griselda eine neue Identität schenkt, ignoriert er die zeitgenössische Stratifikation der Gesellschaft, die als gottgegeben akzeptiert wurde. Dass Griselda ihre fürstliche Kleidung wieder ablegt, nachdem sie der Markgraf verstößt, und quasi nackt zum Vater zurückkehrt, verweist noch einmal auf Gualtieris Macht und Griseldas unbeugsamen Gehorsam.

Schnell wird klar, dass Griselda trotz oder gerade wegen ihrer niederen Herkunft Tugenden besitzt, die sie zur Fürstin prädestinieren [vgl. Bo 946, 24]. Boccaccios Figurenkonzept verdichtet sich somit zu einer Kritik an der zeitgemäßen Vorstellung, der Geburtsadel generiere gleichzeitig eine tugendhafte Lebensweise. Dass dem nicht so ist, demonstriert die nun folgende narrative Scharnierstelle, die, eingeleitet durch den „nuovo pensier“ [Bo 946, 27] bald nach der Vermählung Gualtieris, das Prüfungsgeschehen illustriert. Der „nuovo pensier“, der Gualtieri zur Erprobung seiner Gattin verleitet, kann nicht kausal aus Griseldas Handeln erklärt werden; in ihm manifestiert sich folglich die absolute Willkür Gualtieris. Der Markgraf testet explizit die Geduld („la pazienzia“ [Bo 946, 27]) seiner Gattin, indem er sie zuerst mit Worten zu kränken sucht („e' primieramente la punse con parole“ [Bo 946, 27]), ihr daraufhin die Kinder nimmt und deren Ermordung vortäuscht (Probe I), Griselda nach einigen Ehejahren vom Hofe verstößt, um danach eine standesgemäßere Frau zu heiraten (Probe II) und schließlich von ihr verlangt, den Brautdienst für diese neue Gattin zu leisten (Probe III). Während Petrarca in seiner knapp 30 Jahre später verfassten Bearbeitung darum bemüht ist, das so grausam anmutende Prüfungsgeschehen abzumildern und mit Valterius

---

169 [„sofern sie mich zu ihrem Manne will“] [Bo Ü, 833f.].

170 [„in Gegenwart seiner ganzen Begleitung und aller übrigen Personen“].[Bo Ü, 833].

171 Jürgen von Stackelberg hat die mehrfachen in Boccaccios *Griselda*-Novelle vollzogenen Kleiderwechsel nicht nur symbolisch interpretiert, sondern darüber hinaus auf die sich hierin abzeichnende „populäre Erzählweise“ Boccaccios hingewiesen: „man empfindet diese und ähnliche Einzelheiten aus der Alltagswelt als Anpassungen des Erzählers an eine Perspektive, die, trotz der vornehmen Erzähler, die ‚gewöhnlicher Leute' ist“ (Jügen VON STACKELBERG: Übersetzungen aus zweiter Hand. Rezeptionsvorgänge in der europäischen Literatur vom 14. bis zum 18. Jahrhundert. Berlin/New York 1984, S. 6).

einen gerechteren Markgrafen zu gestalten, demonstriert Gualtieri kaum charakterliche Unstimmigkeiten. Die ihm von Dioneo attestierte „matta bestialità“ dokumentiert insbesondere sein Verhalten gegenüber Griselda während der Prüfungszeit: Nur mit knappen Worten informiert Gualtieri seine Gattin über den Unmut seiner Untertanen darüber, dass nicht nur sie, sondern vor allem ihre gerade geborene Tochter einem Leben als Markgräfin unwürdig und deshalb nicht länger zu dulden sei [vgl. Bo 946, 27 - 947, 28]. Dass der Leser nicht erfährt, wie alt das gemeinsame Kind zu diesem Zeitpunkt ist – Boccaccio arbeitet mit den unbestimmten Temporaladverbien „poco appresso“ [Bo 946, 27] und [p]oco tempo appresso“ [Bo 947, 30] –, unterstreicht zudem Gualtieris Mangel an väterlichen Gefühlen;[172] Petrarca entschärft das Verhalten Gualtieris, wenn sein Valterius die Fortnahme der Kinder jeweils erst dann realisiert, wenn sie abgestillt sind („cum iam ablactata esset infantula“ [Pe 200, 146]). Ein insgeheim unterwiesener Diener sucht nun Griselda auf, um das Kind zu holen. In direkter Rede unterrichtet er sie über das ihm Aufgetragene. Dabei deutet er das künftige Schicksal der Tochter nur an, so dass Griselda davon ausgehen muss, dass das Kind ermordet werden soll: „Madonna, se io non voglio morire, a me convien far quello che il mio signor mi comanda. Egli m’ha comandato che io prenda questa vostra figliuola e ch’io...“ [Bo 947, 30].[173] Obgleich Griselda dem Bediensteten das Kind nahezu regungslos übergibt, zeugt zumindest ihre Bitte, man solle Sorge darum tragen, dass der Leichnam des Mädchens nicht von wilden Tieren verspeist werde („salvo se egli nol ti comandasse“ [Bo 947, 32]), vage Kritik an dem Vorgehen ihres Mannes. Die Tochter wird – wie später auch der Sohn – heimlich zu einer Verwandten nach Bologna geschickt, die Gualtieri bittet, die Tochter „diligentemente allevasse e costumasse“ [Bo 948, 33].[174] Obgleich Gualtieri verwundert („maravigliandosi“ [Bo 947, 33]) über die Beständigkeit Griseldas ist, beschließt er nach der Geburt des Sohnes mit diesem zu verfahren wie kurz zuvor mit dessen Schwester, denn „ma non bastandogli quello che fatto avea con maggior puntura trafisse la donna, e con sembiante turbato un dì le disse“ [Bo 948, 34].[175]

Erst der Vergleich mit Petrarcas Fassung akzentuiert die Indifferenz Gualtieris gegenüber dem Schicksal Griseldas und den gemeinsamen Kindern: Nicht nur verwundert, sondern

---

172 Dies unterstreicht auch VON STACKELBERG 1984, S. 8.

173 [„Madonna, wenn ich nicht sterben will, muss ich tun, was mein Herr mir geboten hat. Er hat mir befohlen, diese Eure Tochter zu nehmen und sie ...“] [Bo Ü, 835].

174 [„sorgfältig zu erziehen und auszubilden“] [Bo Ü,836].

175 [„was er getan hatte, dünkte ihm immer noch nicht genug und so sprach er eines Tages zornigen Angesichts zu ihr, um sie mit noch größeren Schmerzen zu verwunden“] [Bo Ü, 836].

ergriffen von väterlicher Fürsorge („pietas“ [Pe 206, 180]) reagiert Valterius auf die Schilderungen seines Dieners, als dieser ihm die Tochter bringt. Entsprechend ist er darum bemüht, die Reise des Kindes so angenehm wie möglich zu gestalten: Er legt sie in einen Korb, umbindet sie mit Tüchern und wählt ein besonders sanftes Pferd für den Transport aus. Zur Ziehmutter wird überdies die Schwester des Markgrafen. Dass Valterius nach der Geburt des Sohnes beschließt, Griseldis wiederum zu prüfen, kommentiert der Erzähler mit den Worten „ad curiositatem solitam reversus pater“ [Pe 208, 194f.],[176] wobei insbesondere die Modifikation des ausführenden Subjekts von „er“ zu „der Vater“ hervorsticht. Damit wird Petrarca Protagonist insgesamt – so auch in seiner Rolle als Vater – aufgewertet.

Gualtieris Grausamkeit wird auch dann evident, wenn er, nachdem er Griselda von seinen Scheidungsplänen in Kenntnis gesetzt hat, trotz seiner Ergriffenheit ihr nur widerwillig zugesteht, wenigstens mit einem Hemd bekleidet die Rückkehr zum Vater anzutreten [vgl. Bo 950, 46]. Dieser Passus verdeutlicht, dass die Qual des ihr Abverlangten Griseldas Standhaftigkeit zu bezwingen droht, wenn der Erzähler berichtet: „La donna, udendo queste parole, non senza grandissima fatica, oltre alla natura femine, ritenne le lagrime“ [Bo 949f., 44].[177] Bereits während der ersten Probe wird Griseldas Schmerz augenfällig; zwar übergibt die Markgräfin dem instruierten Diener das Kind, „senza mutar viso“ (ohne eine Miene zu verziehen) [Bo 947, 31f.], der Erzähler merkt jedoch an, dass sie das unter großem Schmerz, den sie in ihrem Herz empfindet („come che gran noia nel cuor sentisse“ [Bo 947, 31]), ausführt. Dass der fiktive Erzähler das Leid Griseldas immer wieder akzentuiert, führt zu einer Beeinflussung des Lesers. Die Sympathien gehören klar Griselda. Schon Dioneo hatte zu Beginn eine solche Perspektivierung angelegt, als er Gualtieri dessen törichte Rohheit vorwirft und über einen anderen, gerechteren Ausgang der Geschichte reflektiert. Gleichzeitig manifestiert sich in der durch den Erzähler artikulierten Last der Protagonistin auch deren absoluter Gehorsam und vollkommene Passivität. Vor diesem Hintergrund erscheint Gualtieris tyrannische Willkür ungleich stärker.

Kurz vor der zweiten Hochzeit schickt der Fürst nach Griselda, um ihr die Vorbereitungen für das Fest anzutragen [vgl. Bo 951, 50]. Erneut kommentiert der Erzähler Griseldas Reaktion auf Gualtieris Befehl mit den Worten: „Come che queste parole fossero tutte coltella al cuor di Griselda, come a colei che non aveva così potuto por giù l’amore che ella gli portava come fatto

[176] [„der Vater verfiel erneut seiner üblichen Neugierde“].

[177] [„Als die Frau diese Worte vernahm, hielt sie nicht ohne große, die weibliche Natur übersteigende Kraft und Anstrengung ihre Tränen zurück“] [Bo Ü, 837].

aveva la buona fortuna" [Bo 951, 51][178] und pronociert damit erneut ihren Schmerz. Während der Leser um die Identität der neuen Braut weiß – sie ist die in Bologna heimlich erzogene mittlerweile 12-jährige Tochter, die gemeinsam mit dem halb so alten Bruder auf dem Schloss des Markgrafen eintrifft –, ahnt Griselda nichts von dem Betrug. Die Altersangabe der beiden Kinder apostrophiert die zeitliche Dimension des Prüfungsgeschehens, das sich über 12 Jahre erstreckt. Dies unterstreicht noch einmal die Grausamkeit Gualtieris sowie Griseldas Geduld.

In ein altes, grobes Kleid gehüllt, empfängt Griselda die neue Braut mit aller gebotenen Höflich- und Freundlichkeit, lobt deren Tugend und Schönheit und bittet den Markgrafen schließlich, die neue Braut vor den Sticheleien zu bewahren, die ihr selbst zuteil wurden:

> Signor mio, (...) a me ne par molto bene; e se così è savia come ella è bella, che 'l credo, io non dubito punto che voi non dobbiate con lei vivere il più consolato signor del mondo; ma quanto posso vi priego che quelle punture, le quali all'altra, che vostra fu, già deste, non diante a questa, ché appena che io creda che ella le potesse sostenere, sì perché più giovane è e sì ancora perché in dilicatezze è allevata, ove colei in continue fatiche da piccolina era stata" [Bo 953, 59].[179]

Obgleich immer noch sehr vage, markiert dieser Satz wohl am deutlichsten Griseldas Dissens mit Teilaspekten des ihr Abverlangten. Wesentlich expliziter empören sich Gualtieris Untertanen ob seines moralisch fragwürdigen Agierens. Auch sie ahnen ja – wie Griselda – nichts von der Inszenierung des Prüfungsgeschehens und müssen davon ausgehen, dass der Markgraf tatsächlich seine Kinder habe töten lassen: „I subditi suoi, credendo che egli uccidere avesse fatti i figliuoli, il biasimavan forte e reputavanlo crudele uomo e alla donna avevan grandissima compassione" [Bo 948, 39].[180] Und als dieser seine Frau schließlich im Hemd bekleidet vom Hof entlässt, fordern die Untertanen, man möge Griselda wenigstens ein Kleid schenken [vgl. Bo 950, 47].

Nachdem sich Gualtieri nun mit ihrem Brautlob ein letztes Mal von Griseldas *pazienzia* überzeugt hat, löst er das Prüfungsgeschehen auf: „Griselda, tempo è omai che tu senta frutto della tua lunga pazienzia, e che coloro li quali me hanno reputato crudele e iniquo e bestiale

---

178 [„Wiewohl jedes dieser Worte ein Messerstich für Griseldas Herz war, da sie der Liebe, die sie für ihn hegte, nicht ebenso wie dem Glück hatte entsagen können"] [Bo Ü, 839].

179 [„‚Mein Gebieter', (...) ‚ich halte viel Gutes von ihr, und ist sie so verständig, wie sie schön ist, was ich glaube, so zweifle ich durchaus nicht, dass Ihr als der zufriedenste Herr von der Welt mit ihr leben werdet. Doch ich beschwöre Euch, soviel ich vermag, erspart ihrem Herzen die Stiche, welche die andere, die einst Euer war, von Euch erhielt. Denn ich glaube kaum, dass sie dieselben zu ertragen vermöchte, teils weil sie jünger ist, teils weil sie in einem bequemen Leben aufgewachsen ist, während jene von klein auf in beständigen Mühen gelebt hatte'"] [Bo Ü, 840f.].

180 [„Seine Untertanen glaubten, er habe die Kinder wirklich töten lassen, und tadelten ihn deshalb bitter. Wenn sie ihn aber für einen grausamen Mann hielten, so hatten sie mit der Frau das größte Mitleid"] [Bo Ü, 836].

conoscano che ciò che io faceva a antiveduto fine operava (…)" [Bo 953, 61].[181] Dabei wird die nun folgende Rechtfertigung seines Handelns zu einem letzten Zeugnis seiner Hybris, insofern sich Gualtieri zum „Erzieher seiner Frau und seiner Hofleute stilisiert":[182] „volendoti insegnar d'esser moglie e a loro di saperla tenere" [Bo 953, 61].[183] Griselda wird darauf in ihren einstigen Rollen als Markgräfin, Ehefrau und Mutter bestätigt, was sich erneut in einer Ent- und Einkleidungsszene ausdrückt. Wiewohl Gualtieri die Unmenschlichkeit seiner Proben einräumt („per prova pigliarne, in quanti modi tu sai ti punsi e trafissi" [Bo 953, 61f.][184]), erwächst ihm daraus kein Nachteil, wie dies auch Dioneo im abschließenden Passus der Rahmenhandlung kritisiert. Sogar Weisheit („savissimo" [Bo 954, 66]) attestieren ihm seine Untertanen. Griselda beantwortet das Geständnis ihres Ehemanns wiederum schweigend; lediglich Tränen der Freude geben dem Leser darüber Auskunft, dass die Protagonistin Gualtieris Worte realisiert hat. Die Familie vereinigt sich wieder und lebt in Zufriedenheit weiter, wie der Erzähler den Leser mittels einer Prospektive wissen lässt.

Anders als die Untertanen, die Gualtieri nach dessen Rechtfertigung für klug erachten, weil er die Geduld der armen Bauerstochter prüft, um sicherzugehen, ein zufriedenes Leben an ihrer Seite führen zu können, verurteilt Dioneo in der Schlusssequenz dessen unerhörtes und starrsinniges Vorgehen und kommt zu der Schlussfolgerung: „Che si potrà dir qui? Se non che anche nelle povere case piovono dal cielo de' divini spiriti, come nelle reali di quegli che sarien più degni di guardar porci che d'avere sopra uomini signoria" [Bo 954, 68].[185] Die hieraus ablesbare Kritik an einer Synchronisierung von Geburts- und Tugendadel wurde von der Forschung vielfältig akzentuiert und als Lektüreschlüssel ausgewiesen.[186] Dabei dient in aller Regel die Kommentierung des Geschehens durch den Rahmenerzähler Dioneo als interpretativer Ausgangspunkt. Wenngleich eine solche Lesart sicherlich durch die Figuration der Novelle eingelöst wird, bedeutet dies nicht, dass Boccaccio eine stratifizierte Gesellschaft grundsätzlich in Frage stellte. Denn obgleich bereits die Mesalliance zwischen dem adeligen

---

181 [„Griselda, es ist endlich Zeit, dass du die Frucht deiner langen Geduld genießest und diejenigen, die mich für grausam, ungerecht und vernunftlos erachtet haben, nun erkennen, dass ich alles, was ich auch unternahm, nur für einen vorausbestimmten Zweck tat"] [Bo Ü,841].

182 ZANUCCHI 2010, S. 45.

183 [„nämlich dich zu lehren, Frau zu sein, sie aber, eine solche zu wählen und zu behandeln"] [Bo Ü, 841].

184 [„und dies war der Grund, weshalb ich, um dich zu prüfen, dich in so vielfacher Art, wie du weißt, gekränkt und verletzt habe"] [Bo Ü, 841].

185 [„Was sollen wir hier nun anderes sagen, als dass auch in den Hütten der Armen göttliche Genien vom Himmel niedersteigen, wie es in den Häusern der Könige solche gibt, die würdiger wären, Schweine zu hüten, als über Menschen zu herrschen?"] [Bo Ü, 842].

186 Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1994, S. 329.

Gualtieri und der armen Griselda gesellschaftliche Konventionen und Traditionen zu verwischen scheint, so visualisieren die beiden Protagonisten in ihrer jeweils ins Extrem gesteigerten Haltung, dass eine solche Ehe nicht nachgeahmt werden kann und soll. Wenn Mario Zanucchi eine „Antithese zwischen dem didaktischen Gewand der Novelle und ihrem abstrakten Extremismus" auf inhaltlicher Ebene konstatiert, der „jeden Nachahmungsversuch *a priori* vereitelt",[187] so ist ihm zuzustimmen. Gerade die Überlegungen Dioneos hinsichtlich einer Klassifizierung des Verhaltens Gualtieris und eines alternativen Ausgangs der Geschichte verweisen auf den nicht-faktischen Charakter der Erzählung. Weder das Handeln des Markgrafen, noch das Griseldas, deren Passivität ins Extrem gesteigert ist, sollen den Leser zu einer Nachahmung animieren.

Petrarca unternimmt nun wenige Jahrzehnte später den Versuch, Boccaccios *Griselda*-Novelle in ein Exempel umzuformen. Dabei rückt Griselda als Griseldis ins Zentrum seiner Adaptation und wird zum Vorbild weiblicher Geduld und Treue stilisiert. Hatte Petrarca seine Bearbeitung zu Beginn noch als *historia* eingestuft, so relativiert er dies in seiner abschließenden *moralisatio* wieder, indem er die Nachahmbarkeit von Griseldens Verhalten durch reale Frauen anzweifelt [vgl. Pe 238, 356ff.].[188] Die Ambiguität der Erzählung schimmert also auch in Petrarcas Fassung durch.

---

187 ZANUCCHI 2010, S. 50.

188 [„Es erschien mir richtig, diese Geschichte nun in einer anderen Sprache wiederzuerzählen, nicht so sehr deswegen, damit ich die verheirateten Frauen unserer Tage dazu auffordere, die Geduld dieser Frau nachzuahmen, die mir kaum nachahmbar zu sein schein (…)"].

2. AUF DEM WEG ZUM GEISTLICHEN EXEMPEL – PETRARCAS *HISTORIA GRISELDIS* (1373)

Mit Petrarca wandelt sich Griselda zu Griseldis, einem Exempel[189] tugendhaften Verhaltens. Damit verschiebt sich der Fokus auf die weibliche Hauptfigur der Erzählung, was sich bereits in der Wahl des Titels ablesen lässt; so betitelt Petrarca seine Adaptation von Boccaccios Novelle in seinem Altersbrief [Sen. XVII 3] mit den Worten: *De Insigni Obedientia et Fide Uxoris*.[190] Boccaccio stellt das Handeln Gualtieris noch klar in den Vordergrund, indem er Griselda lediglich als passive Dulderin zeigt, die den willkürlich anmutenden

---

189 Nach der Definition Christoph Daxelmüllers lässt sich das Exemplum wie folgt fassen: „Das Exemplum wird von der mediävistischen, literaturhistorischen, theologischen und folkloristischen Erzählforschung einseitig als narrative Minimalform definiert, die einen abstrakten, theoretischen oder thesenhaften Textsinn konkret beleuchtet (illustrare), die in diesem enthaltene Aussage induktiv beweist (demonstrare) und damit sowohl eine dogmatische oder didaktische Interpretationshilfe schafft als auch – je nach dem das Exemplum bestimmenden Kontext – mit moralisierender Implikation zur Belehrung, Erbauung oder Unterhaltung des Rezipienten (…) beiträgt (delectare). Ziel des Exemplumgebrauchs ist die auf seiner Überzeugungskraft (persuatio) beruhende Aufforderung, sich am beispielhaften Vorbild zu orientieren (imitatio). Das Exemplum begegnet in verschiedenen Anwendungsebenen und Funktionsbereichen. Es ist keine eigene, für sich lebensfähige Gattung (…), sondern seit der Antike Teil einer aus der Gerichtsrede hervorgegangenen Argumentationstechnik“ (Christoph DAXELMÜLLER: Art. Exemplum. In: EM. Bd. 4. 1984, Sp. 627-649, hier: Sp. 627).
Folgt man der Exemplum-Definition in ihre Ursprünge, so stößt man zwangsläufig auf Aristoteles und Cicero, die jeweils eine etwas andere Gewichtung vornahmen. Während Aristoteles das Exemplum eher als illustratives Argumentationsmittel und verkürzten Induktionsbeweis fasste, führte Cicero das Exempel an historische Inhalte heran und ebnete so den Weg einer pädagogischen Begründung für die exemplarische Beschäftigung mit der Geschichte. Ein Teil der frühen christlichen Schriftsteller steht durchaus auf dem Boden dieser Tradition. Wenn der Ermahnung der Glaubensbrüder und -schwestern dadurch Nachdruck verliehen werden soll, dass an Beispiele vorbildlicher Moral aus der heidnischen Vergangenheit erinnert wird, so ist das ganz auf der Linie der römischen Rhetorik. Tertullian und Hieronymus weisen ihre Zeitgenossinnen zum Beispiel recht unbefangen darauf hin, wie keusch oder standhaft Flaminica oder Lucretia waren, ebenso die Frau Hastrubals oder die jungfräulichen Priesterinnen bei den Ägyptern, Griechen und Römern. Folglich soll die Einhaltung moralischer Grundsätze erst recht für Christen gelten.
Bereits in der Antike wurden also Exempel als Stilmittel in der rhetorischen Rede verwandt. Dass diese von großer Bedeutung waren, zeigt die von Valerius Maximus (30 n. Chr.) zusammengestellte Exempelsammlung *De dictis et factis memorabilibus*. Im Mittelalter dann erlangten Exempel die Form erbaulich-unterhaltsamer Kurzerzählungen, die – oft um ihre Moral (*moralisatio*) ergänzt – zu unterschiedlichen Zwecken, in unterschiedlichem Kontext und mit unterschiedlicher Funktion verwendet werden durften. Dabei bediente man sich verschiedenster Stoffe und Quellen wie mythologischer, biblischer oder historischer Erzählungen, orientalischer Märchen, Wunder- und Visionsberichten, Naturkunde. Exempla wurden z. B. in Tierfabeln, Anekdoten, Parabeln, Legenden, Gleichnisse, Mirakel, auch als Schwank, aber auch in epischen Werken, v. a. aber in Predigten zur moralischen oder religiösen Belehrung und Veranschaulichung eingefügt. Die Bedeutung und Beliebtheit des Exempels im Mittelalter dokumentiert sich in zahlreichen, z. T. recht umfangreichen Exempel-Sammlungen, z. B. dem *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach (nach 1200) oder der speziellen Natur-Exembel-Sammlung *Probietates rerum moralizate* (Ende 13. Jh.), der alphabetisch geordneten Enzyklopädie *Liber exemplorum de Durham* (um 1275) oder dem sachlich-systematisch geordneten *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus* von Stephan Bourbon (Mitte 13. Jh.). Zu Fundgruben für Exempel wurden auch reich mit denselben (sogenannten Predigtmärlein) ausgestattete Predigtsammlungen (z. B. die *Sermones de tempore* und *Sermone vulgares* des Jacobus von Vitario) oder Chroniken (wie das *Speculum historiale* von Vinzenz von Beauvais) und Geschichtenbücher wie die *Gesta Romanorum*. Die mittelalterlichen Exempel blieben bis in die Zeit des Barock lebendig (vgl. die Predigten von Abraham a Santa Clara u. a.) besonders als Predigtmärlein in der katholischen Predigt und in einer Reihe von Sammlungen biblischer, historischer und moralischer Beispielerzählungen.

190 So übernommen von SEVERS 1942.

Entscheidungen des Fürsten gehorsam folgt und damit gleichzeitig das von Dioneo so scharf angemahnte rohe Wesen ihres Ehemanns noch unterstreicht.

Seine Modifikationen der Vorlage legitimiert Petrarca in seinem Altersbrief an Boccaccio im Anschluss an Horaz' *Epistula ad Pisones* 133-134, wonach ein Interpret eine Geschichte „suis verbis" anstatt wortwörtlich wiedergeben solle.[191] Sowohl Spielarten auf lexikalischer und semantischer als auch auf der intentionalen Ebene sind dabei denkbar.

Petrarcas allegorische Umdeutung der Novelle markiert den Beginn einer sich im 15. Jahrhundert fortsetzenden moral-didaktischen Lesart der Griseldis-Erzählung, die sich gleichzeitig in einer Faktualisierung der Geschichte niederschlägt. Als *historia*[192] hatte Petrarca seine Bearbeitung ausgewiesen und damit die Erzählung als ‚wahrhaft' klassifiziert, um dann jedoch am Ende relativierend hinzuzufügen, dass das geduldige Verhalten Griseldens von Frauen seiner Zeit wohl schwerlich nachzuahmen sei: „Hanc historiam stilo nunc alio retexere visum fuit, non tam ideo, ut matronas nostri temporis ad imitandum huius uxoris pacienciam, que michi vix imitabilis videtur (...) excitarem" [Pe 238, 357ff.].[193] Die unterschiedlichen Reaktionen zweier Freunde Petrarcas auf die Griseldis-Erzählung[194] spiegeln diese Problematik: Während ein Freund aus Padua die Lektüre unter Tränen mehrfach abbricht, liest der Veroneser Freund den Brief ohne jegliche emotionale Regung. Auch er hätte geweint, sagt der Veroneser anschließend, wenn er nicht davon überzeugt sei, es handle sich um eine rein erdichtete Geschichte. Der Paduaner Freund dagegen glaubte an die Wahrhaftigkeit des Geschilderten und weinte deshalb vor Rührung. Während der eine Freund die Erzählung als wahrhaft, sie also im Sinne der definitorischen Vorgaben einer *historia* rezipiert, liest sie der andere als *fabula*, als erdichtete Begebenheit. Es zeigt sich folglich, dass es auch Petrarca nicht

---

191 Vgl. Sen. XVII 3, 76 (zitiert nach Luca Carlo ROSSI: Introduzione, note e appendice a: Giovanni Boccaccio/Francesco Petrarca: Griselda. Hg. von Luca Carlo Rossi. Palermo 1991, S. 9-21, 23-25, 67-73).

192 Referenz ist hierbei der antike Topos der *Historia Magistra Vitae* (vgl. Reinhart KOSELLECK: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 2006, S. 38-66. Insbesondere für die antike Exempelliteratur war die Historisierung eine Prämisse des exemplarischen Diskurses).

193 [„Es erscheint mir richtig, diese Geschichte nun in einer anderen Sprache wiederzuerzählen, nicht so sehr deswegen, damit ich die verheirateten Frauen unserer Tage dazu auffordere, die Geduld dieser Frau nachzuahmen, die mir kaum nachahmbar zu sein scheint (...)"].

194 Vgl. Petrarcas Brief 121 (Senil. XVII, 3 [4]): An Giovanni Boccaccio (Arquà, 4. Juni 1374). In: Briefe des Francesco Petrarca. Eine Auswahl. Übersetzt von Hans Nachod und Paul Stern. Berlin 1931, S. 321-324. Diesen Brief verfasst Petrarca, nachdem er erfuhr, dass ein vorausgehender Brief, in dem er seine Griseldis-Fassung verwoben hatte, Boccaccio in Florenz aufgrund der strikten Briefzensur nicht erreicht hatte. Dementsprechend fertigt er eine erneute Abschrift an. Hierin beschreibt Petrarca, dass er seinen Griseldis-Brief zwei gemeinsamen Freunden zum Lesen übergab. Die Reaktionen auf das Gelesene hätten nicht unterschiedlicher ausfallen können.

gelang, die Ambiguität der Erzählung vollkommen aufzulösen. Zu paradox erweisen sich Griseldas Geduld und Demut hinsichtlich des so grausamen Verhaltens Gualtieris.

Die Bearbeitung Petrarcas folgt dem Prätext Boccaccios strukturell weitgehend, wobei die Rahmenhandlung und damit Dioneos ironisch relativierende Erzählerkommentare wegfallen, wodurch die Adaptation „an didaktischem Wert gewinnt", jedoch gleichzeitig „an kritischem Potential verliert":[195] Petrarcas Fassung besteht grob aus zwei Teilen, diese wiederum jeweils aus vier Sequenzen. Auch hinsichtlich der Anzahl von Erzählstationen verändert Petrarca den Stoff kaum. Die Handlung lässt sich in 19 ‚Stationen' gliedern, die allerdings inhaltlich partiell variiert werden, wodurch sich semantische Veränderungen ergeben. Die essentiellen Innovationen lassen sich wie folgt benennen: dem *incipit*, dem an Boccaccio gerichteten *Librum tuum*, schließt sich eine Landschaftsbeschreibung nach antikem Vorbild („Est Ytalie latus…") an, welche auch eine Charakterisierung des Markgrafen als der Vornehmste („primus" [Pe 178, 15]) und Größte („maximus" [Pe 178, 15]) beinhaltet (1). Die konkreten topographischen Angaben lösen zugleich die von Petrarca im Titel vorgenommene Qualifizierung der Erzählung als *historia* ein. Die Erhabenheit der geschilderten Landschaft („mons unus altissimus" [Pe 176, 1f.] („ein sehr hoher Berg"), „mons suapte nobilis natura" [Pe 176, 2f.] („ein Berg, berühmt für seine Gestalt"), „rex fluviorum" [Pe 178, 6f.] („der König der Flüsse") verweist zudem auf die nun folgende Darstellung einer erhabenen Begebenheit.[196] Der Aufforderung an den Markgrafen, sich zu vermählen (2), schließt sich direkt die Festlegung des Hochzeittermins durch Valterius an, bei Boccaccio erfolgt dies erst nach der ersten Brautwerbung auf dem Schloss [vgl. Bo 943, 9]. Die Brautschau (3) wird als zufälliges Moment inszeniert: Der Markgraf erblickt Griseldis während eines Spaziergangs. Der Erzähler hatte während der Einführung Griseldens neben ihrer geistigen noch deren physische Schönheit apostrophiert („forma corporis satis egregia, sed pulcritudine morum atque animi adeo speciosa ut nihil supra" [Pe 186, 67f.][197]). Für Valterius' Entscheidung, Griseldis zu ehelichen, sind – anders als bei Boccaccio – solche Äußerlichkeiten nicht mehr relevant; allein ihre Tugend ist ausschlaggebend dafür, dass sich Valterius für sie entscheidet: „In hanc virgunculam Valterius, sepe illac transiens, quandoque oculos non iuvenili lascivia sed senili gravitate defixerat" [Pe

---

195 ZANUCCHI 2010, S. 29.

196 Vgl. Franziska MERKLIN: Petrarcas lateinische *Griseldis*. In: Ulrike Auhagen/Stefan Faller/Florian Hurka (Hg.): Petrarca und die römische Literatur. Tübingen 2005, S. 263-272, hier: S. 267.

197 [„sie ist durch die Anmut ihres Körpers schon vortrefflich, aber durch die Anmut ihrer Sitten und ihres Geistes ist sie so auffallend schön, dass nichts darüber ist"].

188, 75f.].[198] Die Brautwerbung (4) erfolgt nun nicht erst auf dem Schloss, sondern direkt bei Vater Janicolus. Anders als bei Boccaccio erhält Letzterer dabei auch eine Stimme, wenn er dem Markgrafen auf dessen Ersuchen antwortet: „Nichil (…) aut velle debeo aut nolle, nisi quod placitum tibi sit, qui dominus meus es“ [Pe 192, 99f.].[199] Die Investitur Griseldens (5) ist auch bei Petrarca mit der Vorstellung der neuen Braut [vgl. Pe 194, 113ff.], dem Akt des Auskleidens [vgl. Pe 194, 116f.] sowie dem Gehorsamkeitsversprechen der Braut gegenüber dem Grafen verbunden. Letzteres erfolgt nun allerdings in direkter Rede [vgl. Pe 194, 109-112]. Die Beschreibung der Hochzeitsfeier am Hofe des Markgrafen (6) fällt recht knapp aus, wohingegen das durch den heterodiegetischen Erzähler vorgenommene Brautlob (7) etwas ausgeweitet wird. Die Geburt der Tochter (8) kommentiert der Erzähler mit den Worten, Griseldis hätte lieber einen Sohn anstelle der Tochter geboren („quamvis filium maluissent“ [Pe 198, 142 - 200, 143]). Damit wird dem Beginn der Prüfungszeit (9), deren Notwendigkeit Valterius wie Gualtieri gegenüber Griseldis mit dem erfundenen Unmut der Untertanen über den Mangel eines männlichen Erbberechtigten legitimiert, vorausgegriffen. Ähnlich wie bei Boccaccio motiviert ein „wunderliches Verlangen“ („mirabilis cupiditas“ [Pe 200, 146f.]) den Beginn der Proben. Auch im Nachhinein erfolgt keine konkrete Rechtfertigung des grausamen Versuchens, so dass das Prüfungsgeschehen letztlich als textuelle Leerstelle nicht kausal zu erklären ist. Dass der Erzähler sich einer moralischen Bewertung des Handelns Valterius' entzieht („quam laudabilis doctiores iudicent“ [Pe 200, 147]), indem er es den Gelehrten überlässt, ein solches Verhalten zu beurteilen, spielt möglicherweise auf die von Petrarca in dem Brief an Boccaccio geäußerte konträre Reaktion der beiden Freunde auf die Griseldis-Erzählung an. Der Zeitpunkt des Beginns der Proben wird bei Boccaccio durch das Adverb „[m]a poco appresso“ [Bo 946, 27] markiert. Petrarca konkretisiert diesen, indem er darauf hinweist, dass die Prüfungen erst ihren Anfang nehmen, nachdem das Kind entwöhnt ist [vgl. Pe 200, 146]. Die Proben selbst folgen der Vorlage, lediglich die Kränkung durch Worte, die bei Boccaccio der vorgetäuschten Ermordung der Kinder vorausgeht [vgl. Bo 946, 27], wird in der Bearbeitung Petrarcas nicht mehr explizit hervorgehoben. Die Geburt des Sohnes (11) erfolgt in Petrarcas Fassung nach vier Jahren, die Wegnahme und fingierte Ermordung wiederum nach zwei Jahren der Stillzeit (12). Beide Kinder werden heimlich bei der Schwester des Grafen in Bononien (Bologna) erzogen, bei Boccaccio ist es eine nicht näher bestimmte

[198] [„Walther, der häufig diesen Weg passierte, hatte seinen Blick immer auf dieses Mädchen geworfen; nicht mit jugendlicher Zügellosigkeit, sondern mit der Würde eines alten Mannes“].

[199] [„Nichts (...) darf ich wollen oder nicht wollen, außer das, was dir gefällt, der du mein Herr bist“].

Dame der Verwandtschaft. Nach den beiden ersten Prüfungen wendet sich der Erzähler in Petrarcas Bearbeitung an die Leserschaft, um das Geschehene entsprechend der moralisch-humanistischen Intention des Autors zu kommentieren: „Poterant rigidissimo coniugi hec benivolencie et fidei coniugalis experimenta sufficere; sed sunt qui, ubi semel inceperint, non desinant; ymo incumbant hereantque proposito“ [Pe 214, 227ff.].[200] Valterius erscheint demnach als einer derjenigen, die, einmal angefangen, kein Ende mehr finden, weshalb er Griseldis unablässig beobachtet, um festzustellen, ob seine Frau sich aufgrund seiner Prüfungen in irgendeiner Weise verändert [vgl. Pe 214, 229f.]. Obgleich das Verhalten des Fürsten zunehmend den Unmut seiner Untertanen hervorruft [vgl. Pe 216, 234-238], unternimmt der Markgraf einen weiteren Versuch, die Geduld und den Gehorsam seiner Gattin zu erproben. Wie bei Boccaccio trennt sich auch Valterius von Griseldis (13) und schickt sie vom Hof. Der Bitte Griseldens, ihren Körper wenigstens mit einem Hemd bedecken zu dürfen, kommt auch er nach. Anders als Gualtieri jedoch, dessen „törichte Rohheit“ ja bereits durch den Rahmenerzähler Dioneo signalisiert wird, weint Valterius versteckt, als Griseldis seinen Anweisungen Folge leistet: „Abundabant viro lacrime, ut contineri amplius iam non possent, itaque faciem avertens“ [Pe 224, 282f.],[201] und wird so als empathischer Charakter gezeigt. Die nächste Prüfung, der Dienst Griseldens für die fingierte zweite Hochzeit und neue Braut im alten Kleid sowie darauf folgend die letzte Prüfung in Form der Aufforderung des Markgrafen an Griseldis, die neue Braut zu loben (Stationen 14-17), gleichen der Gestaltung Boccaccios. Deutlicher wird allerdings im Vorfeld dieser Prüfungen die Suche nach einer neuen Frau herausgestellt, indem der Markgraf seine Vermählungspläne und einen fingierten Brief des Papstes, mit der Erlaubnis zu Scheidung und Wiederverheiratung, öffentlich macht [vgl. Pe 216, 240 - 218, 244]. Der finalen Probe Griseldens durch das Brautlob folgt auch in der Petrarcischen Fassung die Auflösung der Proben durch den Markgrafen (18), die in die Rührszene (19) mündet und durch den Epilog („Hanc historiam (…)“ [Pe 238, 356-365])[202] abgeschlossen wird. Die bei Boccaccio nach der Auflösung der Proben erfolgende Rechtfertigung Gualtieris entfällt bei Petrarca.

---

200 [„Dem starrsinnigsten Ehemann hätten diese Prüfungen des Wohlwollens und der ehelichen Treue genügt. Aber es gibt Einige, die nicht aufhören, wenn sie einmal angefangen haben; im Gegenteil, sie machen weiter und halten an ihrem Vorhaben fest“].

201 [„Tränen füllten die Augen des Mannes, so dass er diese nicht länger zurückhalten konnte. Daher wandte er sein Gesicht ab“].

202 Hierin macht Petrarca deutlich, dass er in der Geschichte von Griseldis und dem Markgrafen exemplarisch das Verhältnis von Mensch und Gott abgebildet sieht. Die Beständigkeit Griseldens gegenüber den ihr durch ihren Gatten auferlegten Proben demonstriert in idealer Weise den Umgang mit den uns von Gott auferlegten Prüfungen.

Der Moralphilosoph Petrarca findet in der *Griselda*-Novelle Boccaccios Grundsätze seiner Anschauungen wieder und wählt deshalb gerade diese Erzählung für die Übersetzung aus. Griseldis wird in seiner Bearbeitung zum Exemplum,[203] an dem Petrarca die Unberechenbarkeit und Wandelbarkeit Fortunas veranschaulicht. Die Griseldis-Figur wird damit zur Personifikation der *virtus* stilisiert, die sich in den Grundtugenden *paciencia* (Geduld), *constancia* (Beständigkeit), *obedientia* (Gehorsam) und *fides* (Treue) verwirklicht. Bereits ihre Einführung verweist auf ihre Nobilitierung gegenüber der italienischen Vorgängerin. Griseldens Tugend erscheint um ein Vielfaches gesteigert („pulcritudine morum atque animi adeo speciosa ut nichil supra" [Pe 186, 67f.]), ihre bloße Existenz wird deshalb von dem Erzähler als „gratia celestis" („Gnade des Himmels") [Pe 186, 66] apostrophiert. Denn obgleich Griseldis als Tochter des ärmsten („pauperrimo" [Pe 186, 65]) Schäfers aufwächst, unterstützt sie ihren alternden Vater in allen Belangen gehorsam und demütig [vgl. Pe 188, 70-74] und unterstreicht damit ihre „Prädisposition zum Gehorsam".[204] Anders als Griselda scheint Griseldis durch ihre Erziehung in Armut und Entbehrung besser auf die bevorstehenden Prüfungen vorbereitet zu sein. Und so unterwirft sie sich ganz dem Schicksal, das ihr als *providentia Dei* (Vorhersehung Gottes) entgegentritt: Nahezu schweigsam nimmt sie erst ihre Erhebung vom Bauernmädchen zur Fürstin entgegen (*prospera fortuna*) und erträgt in selber Weise die Umkehrung dieses Schicksals (*adversa fortuna*), als ihr die Kinder genommen werden und Griseldis schließlich vom Hofe verstoßen wird. In beiden Situationen bewahrt sie ihre Tugend und verfällt angesichts ihres Glücks weder in *superbia* (Hochmut), noch lässt sie sich aufgrund ihres Unglücks durch *acedia* (Trägheit) niederdrücken. Auch der Graf, der bei Boccaccio noch als leichtsinniger junger Mann beschrieben und mit dem Attribut „matta bestialità" belegt wird, seine Zeit vertreibend mit nichts anderem als mit der Vogelbeiz und der Jagd [vgl. Bo 942, 4], wird bei Petrarca zu einem tugendsamen, weisen Mann und gütigen Herrscher [vgl. Pe 178, 17f.]. Das Verhältnis zwischen Griseldis und Valterius steht in Petrarcas Fassung beispielhaft für die Beziehung von Gott und Mensch.[205] Um Griseldis zum Inbegriff der Tugend zu stilisieren, entrealisiert Petrarca die Figur und nimmt ihr alle menschlichen Züge.

---

[203] Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1994, S. 330. Petrarcas literarische Gestaltung weicht deutlich von dem traditionellen Exempel ab. Evident wird dies an folgenden Punkten: Erstens der eleganten Briefform, die von der Form herkömmlicher Exempla im Mittelalter abweicht, zweitens dem Vorwort, das Petrarcas Stiltheorie (Einheit von Stilhöhe und Gegenstand) erläutert, weshalb die nachfolgende Geschichte zu einem *exemplum* seines Stilideals wird, drittens der Landschaftsbeschreibung nach antiken Mustern, viertens an einzelnen Szenen der Novelle, die eine Erweiterung erfahren (z. B. Ausschmückung der Hochzeitsfeierlichkeiten, Ausbau der Rede zwischen Valterius und seinen Vasallen).

[204] ZANUCCHI 2010, S. 46.

[205] Vgl. HEIDEMANN 1988, S. 54.

Hier variiert er die Vorlage Boccaccios entscheidend, denn dieser macht den seelischen Konflikt der Griselda sichtbar. Hingabe und Demut sind bei Petrarca bewusst übersteigert. Als Valterius Griseldis das Gehorsamkeitsversprechen abnimmt, antwortet diese entsprechend ihrer intensivierten Duldsamkeit: „‚Ego mi domine (...), tanto honore me indignam scio; at si voluntas tua, sique sors mea est, nichil ego unquam sciens, nedum faciam, sed etiam cogitabo, quod contra animum tuum sit; nec tu aliquid facies, etsi me mori iusseris, quod moleste feram'" [Pe 194, 109-112].[206] Indem Griseldis sogar den Befehl, sich selbst zu töten, in ihr Gelübde integriert, übertrifft sie den Gehalt der bevorstehenden Proben, die ihren Tod nicht intendieren. Damit verschiebt sich der Fokus von der Grausamkeit der Prüfungen auf den absoluten Gehorsam Griseldens. Ihre uneingeschränkte Unterwerfung unter die Führungsgewalt des Gatten, die sie anders als bei Boccaccio in direkter Rede artikuliert, lässt sich als Absolution für das erbarmungslose Verhalten verstehen, die Griseldis dem Markgrafen bereits im Voraus erteilt.

Obwohl Petrarcas Griseldis bis zur Hochzeit gerade durch ihre Fähigkeit zur absoluten Unterwerfung hervorsticht und aufgrund zahlreicher biblischer Reminiszenzen an Hiob und Maria als Allegorie des durch Gott geprüften Menschen erscheint – deutlicher als dies in Boccaccios Fassung der Fall ist[207] –, avanciert sie nach ihrer Erhebung zur Markgräfin zur entscheidungsbefugten Regierungsbeauftragten. In der Abwesenheit ihres Mannes übernimmt Griseldis dessen Geschäfte und unterstreicht damit ihre Disposition zur Figur des öffentlichen Lebens:

> Neque vero solers [eigentlich sollers; N.A.] sponsa muliebria tantum ac domestica, sed ubi res posceret, publica etiam obibat officia, viro absente, lites patrie nobiliumque discordias dirimens atque componens tam gravibus responsis tantaque maturitate et iudicij equitate, ut omnes ad salutem publicam demissam celo feminam predicarent [Pe 198, 137-140].[208]

---

206 [„Ich weiß, mein Herr, dass ich solch großer Ehre unwürdig bin. Aber wenn es Dein Wille und mein Schicksal ist, werde ich niemals etwas wissentlich tun, nicht einmal irgendetwas denken, das sich gegen Deinen Willen richtet; noch wirst Du jemals etwas tun, das ich ungern ertrüge, selbst wenn Du mir befehlen würdest zu sterben"].

207 In Petrarcas Inszenierung der zweiten Entkleidung manifestiert sich die Replik auf Hiob ungleich deutlicher als bei Boccaccio: „Nuda e domo patri egressa, nuda itidem revetar" [Pe 224, 276f.] („Nackt habe ich das Haus meines Vaters verlassen, nackt kehre ich dorthin zurück"), sagt Griseldis und verweist damit deutlich auf die Worte Hiobs I, 21: „Nudus egressus sum (...) nudus revetar". Die marianische Komponente wird beispielsweise in Griseldens Diktum: „Deum testor, animo semper ancilla permansi" [Pe 222, 265]. [„Ich rufe Gott zum Zeugen, dass ich im Herzen immer seine Dienerin geblieben bin"] evident, in dem Lukas I, 38 „Dixit autem Maria: ecce ancilla Domini" [„Aber es sprach Maria: Siehe, eine Dienerin des Herrn"] anklingt.

208 [„Und wirklich erfüllte die kluge Braut nicht nur weibliche und häusliche Pflichten, sondern in der Abwesenheit ihres Mannes auch öffentliche, wenn es die Situation erforderte. Dabei schlichtete sie die Konflikte des Landes und die Auseinandersetzungen der Adeligen und legte sie mit solch bedächtigen Antworten, solch großer Reife und Gerechtigkeit des Richtspruchs bei, dass jeder erklärte, diese Frau sei vom Himmel für das öffentliche Wohlergehen geschickt worden"].

Der sich hierin spiegelnde Entwurf einer durchaus emanzipierten Frau verweist auf humanistisches Ideengut. Zugleich manifestiert sich jedoch in dieser Passage der „ungelöste[n] Widerspruch zwischen humanistischem und theologischem Diskurs“.[209] Denn die bislang ihrem Schicksal vollkommen ergebene Griseldis, die nur reagiert, wandelt sich zur agierenden ‚Geschäftsfrau’. Dieses Modell einer emanzipierten Griseldis wird jedoch sogleich wieder zurückgenommen, wenn Griseldis ihrem Mann während der ersten Probe auf dessen Ankündigung, er müsse ihr die Tochter nehmen, antwortet:

> ‚Tu’, inquit, ‚noster es dominus, et ego et hec parva filia tue sumus; de rebus tuis igitur fac ut libet, nichil placere enim tibi potest quod michi displiceat. Nichil penitus vel habere cupio vel amittere metuo, nisi te; hoc ipsa michi in medio cordis affixi, nunquam inde vel lapsu temporis ve morte vellendum. Omnia prius fieri possunt quam hic animus mutari’ [Pe 202, 158-163].[210]

Hatte Boccaccio seine Griselda noch allein in die Gehorsamspflicht gegenüber ihrem Ehemann gestellt (“fa di me quello che tu credi che più tuo onore o consolazion sia“ [Bo 947, 28][211]), so betritt nun neben Griseldis auch die Tochter den Radius der Verfügungsgewalt von Valterius.

Ihre übersteigerte Duldungsfähigkeit signalisiert den Entwurf von Griseldis als Seele, die Gott zugewandt ist. Als solche erkennt sie die Nichtigkeit der irdischen Dinge und richtet ihre Seele in unerschütterlichem Glauben auf Gott, was sich in ihrer Liebe zu ihrem Gatten spiegelt. Damit wird die Figur der Griseldis als Verkörperung der Seele, Valterius als prüfende Instanz entsprechend der Topoi „tentatio Dei“ („Versuchung Gottes“) und der „probatio fidei“ („Erprobung des Glaubens“) konstruiert. War dies bereits in Boccaccios Prätext angelegt, so verliert Griseldas bedingungsloser Gehorsam gegenüber dem prüfenden Gatten in Petrarcas Adaptation die kritische Valenz, die Boccaccios Fassung noch inhärent war. Insofern zeigt sich Petrarcas moral-didaktische Intention schon in der Charakterzeichnung seiner Figuren. Er ist darum bemüht zu verdeutlichen, dass *fortuna* durch die Tugend besiegt werden kann. Der Hauptakzent liegt bei Petrarca folglich auf einer christlichen *virtus*-Konzeption, während er bei Boccaccio auf einer unterhaltsamen Ständekritik ruht. Inhaltlich lassen sich Petrarcas moralisierende Eingriffe an folgenden Aspekten ablesen: Das entwürdigende öffentliche Entkleiden Griseldens nach der erfolgreichen Brautwerbung des Grafen bei Griseldens Vater

---

209 ZANUCCHI 2010, S. 47.

210 [„‚Du’, sagte sie, ‚bist unser Herr, und ich und diese kleine Tochter gehören Euch. Daher tue mit uns, was dir gefällt; denn nichts kann dir gefallen, das mir widerstreben würde; weder begehre ich etwas von Herzen zu besitzen, noch fürchte ich etwas von Herzen zu verlieren außer dich. Das habe ich selbst dem Grund meines Herzens eingeschrieben, und niemals wird das von da herausgerissen werden, weder durch den Fluss der Zeit noch durch den Tod; alles andere kann eher geschehen, als dass diese Gesinnung sich wandelt’“].

211 [„tue mit mir, was deinem Glauben nach deiner Ehre und Ruhe am förderlichsten ist“] [Bo Ü, 835].

wird entschärft, indem sich Griseldis in der Mitte einer Schar von Jungfrauen umziehen kann [vgl. Pe 194, 116-119]. Den Prüfungen wird die unmenschliche Härte genommen; dies zeigt sich insbesondere in der mitfühlenden Anteilnahme des Grafen an den Proben, denen er Griseldis unterzieht [vgl. Pe 206, 179f.]. Nicht nur während der Prüfungszeit, sondern insgesamt wird Valterius positiver gezeichnet, was einer Aufhebung des Gegensatzes zwischen Adel und edel – bei Boccaccio noch deutlich durchscheinend – entspricht. Der Markgraf wird als tugendhaft und vornehm vorgestellt, seine Herrschaft als ‚gut' und gerecht. Dementsprechend erhält der Wunsch nach Erbfolgesicherung des Volkes mehr Raum, was sich als direkte Rede narrativ manifestiert. Zudem verlegt der Autor die Brautwerbung in das Dorf, wo Valterius den Vater Griseldens direkt um die Hand seiner Tochter bittet. Petrarca unterstreicht die mitfühlende Seite des Fürsten, wenn er diesen während der Proben weinen lässt und den Beginn der Prüfungszeit explizit nach der Stillzeit ansetzt. Die christliche *virtus*-Konzeption steht folglich im Vordergrund seiner literarischen Neugestaltung. Dabei offenbart sich die Betonung des *discere*, des Lernens. Erst durch Letzteres kann der Mensch der *humanitas* teilhaftig werden.

Lässt sich die Griselda-Fassung Boccaccios als anti-exemplarische Novelle[212] charakterisieren, so erfährt der Stoff durch Petrarca eine Verwandlung zu einem erbaulichen exemplum: untadeliges Verhalten als Beispiel für die menschlichen Tugenden der *obedientia* und *fides*. Dabei bindet Petrarca Fortuna als Sachverwalterin Gottes ein, die das menschliche Dasein reguliert und bestimmt. Damit wird der Unterschied zu Boccaccios Novelle evident: seine Bearbeitung stellt sich als humoristische Satire auf die Politik der Zeit dar, indem sie Kritik am Klerus übt. Auch hier greift Fortuna in das Geschehen ein, der Ausgang der Handlung wird allerdings im Wesentlichen vom Menschen bestimmt. So entsteht ein Wechselspiel von Fortuna und menschlicher Aktivität, in dem sich die Bejahung des diesseitigen Lebens (Liebe, Erotik) und eine Fokussierung des Individuums realisieren.

Das passive Erdulden der Griseldis wird zur aktiven *constantia* der Seele eines christlichen Tugendideals: „(...) ad imitandam saltem femine constanciam excitarem (...)" [Pe 238, 358],[213] die alle Schicksalsschläge in Gottergebenheit hinnimmt. Griseldis ist die Verkörperung der Tugend schlechthin, die es schafft, mittels Gehorsam und Treue alle Widrigkeiten zu überstehen. Sie ordnet sich Valterius, der den allwissenden und prüfenden Gott repräsentiert,

212 Vgl. KOCHER 2005, S. 184-192.

213 [„um wenigstens zur Nachahmung der Beständigkeit dieser Frau zu ermutigen (...)"].

der alles schon im Voraus weiß und in Griseldis ihre außergewöhnliche Tugend bereits erkannt hat, vollständig in Demut unter. Den Stoikern zufolge ist dazu die *prudentia* (Lebensweisheit) nötig. Diese kann man entweder theoretisch erwerben (*schola*) oder aber durch das Leben (*experientia*), wobei Letzteres den sichersten Weg darstellt. Diesen beschreitet dann auch Griseldis, womit dem Leser wiederum ein Schulbeispiel gegeben wird. Dabei legt der Leidensweg Griseldens den Bezug zur biblischen Hiob-Geschichte nahe. Wie dieser Gott folgt, so empfängt Griseldis die Unterweisungen ihres Mannes demütig, ohne dabei deren Notwendigkeit und Sinn anzuzweifeln. Strukturell manifestiert sich diese Einschätzung in der Anzahl der Redebeiträge Griseldens gegenüber ihrem Gatten. So entfallen von insgesamt 17 unmittelbar geäußerten Redebeiträgen, lediglich fünf auf Griseldis. Auch hierin spiegelt sich also ihre Zurückhaltung resultierend aus einem tiefen Vertrauen in die Richtigkeit des ihr Abverlangten. Die Symbiose zwischen Gott und Mensch, abgebildet in der ehelichen Verbindung von Mann und Frau, steht bei Petrarca demnach klar im Vordergrund. Andere Protagonisten, wie der Vater Griseldens oder die gemeinsamen Kinder erscheinen als Statisten. Die Novelle Boccaccios wird in ein religiöses Gleichnis umgewandelt.

3. ZUSAMMENFASSUNG

Folgende Ergebnisse lassen sich für Boccaccios *Griselda*-Novelle festhalten:

Boccaccio gestaltet den Griseldis-Stoff als Novelle, die alle gattungsspezifischen Merkmale einlöst (Kürze, Prosaform, Singularität, geschlossene Form, straffe und lineare Handlungsführung, Fokus auf unerhörte Begebenheit, ausgelöst durch einen wunderlichen Einfall) und in einen Zyklus von Novellen eingebunden ist, was eine Berücksichtigung des Gesamtkontextes notwendig macht: Als Abschluss steht die Erzählung von der gehorsamen und tugendhaften Griselda der Auftaktnovelle von Ser Ciappelletto konträr gegenüber. Allerdings steht in Boccaccios Fassung nicht die Protagonistin im Vordergrund; der Fokus ruht deutlich auf dem Markgrafen Gualtieri, insofern bereits der Rahmenerzähler Dioneo im *incipit* das Handeln Gualtieris kritisiert und einen alternativen Ausgang der Geschichte in Form eines Ehebruchs seitens Griseldas imaginiert.

Indem Boccaccio sowohl Gualtieri in seiner Grausamkeit als auch Griselda in ihrer Geduld und Passivität als Extreme zeigt, die eine Nachahmung unmöglich machen, parodiert er einerseits einen von Standesdünkel geprägten Adel, der zur Zeit Boccaccios als dem Volk moralisch

überlegen kommuniziert wurde. Andererseits lässt er das allzu passive Verhalten von Griselda gegenüber diesem Adel als fragwürdig erscheinen.

Aus der Ambiguität dieser letzten Novelle resultiert, dass die zwar anfangs durchscheinende exemplarische Dimension der Novelle – schließlich wird Griselda als Exempel mustergültiger Geduld inszeniert – letztlich negiert wird, dass beide Protagonisten als Anti-Helden präsentiert werden und der nicht-faktische Gehalt der Erzählung betont wird.

Im Vergleich zu Boccaccios Novelle lassen sich in Petrarcas lateinischer Bearbeitung folgende Innovationen ausmachen:

Auf einer strukturellen Ebene vollzieht Petrarca eine Anverwandlung des Stoffes als Exemplum. Gleichzeitig überträgt er die italienische Vorlage ins Lateinische, wodurch ein gelehrtes Publikum erschlossen werden soll. Die Gattung der Novelle wird durch die Briefform abgelöst. Dabei bettet Petrarca die Griseldis-Geschichte zwischen einem Prolog und einer abschließenden *moralisatio* ein. Seine Adaptation zeigt zudem Züge einer Faktualisierung, was bereits die Bezeichnung als *historia* in Abgrenzung zur *fabula* nahelegt.

Inhaltlich variiert Petrarca Boccaccios Prätext insofern, als bei ihm der Rahmenerzähler Dioneo wegfällt. Seine Griseldis-Bearbeitung weist folglich eine veränderte Figurenkonstellation auf. Darüberhinaus verschiebt er den Fokus, insofern nicht mehr Gualtieri, sondern Griseldis und deren Tugenden in den Vordergrund rücken; dabei erhält Griseldis mehr direkte Redebeiträge, die aber im Vergleich zu denen von Valterius noch immer gering ausfallen. Petrarca ist darum bemüht, die Handlung zu plausibilisieren, Demzufolge vertieft er seine Charakterzeichnung, indem er sowohl Griseldis als auch Valterius als vielschichtige Figuren konzipiert, die historisierende und psychologisierende Anlagen erhalten. Hieraus resultiert jedoch gerade das Problem der Unglaubwürdigkeit. Denn obgleich Petrarca versucht, das Prüfungsgeschehen insgesamt abzumildern (Prüfung erst nach Abstillen der Kinder, Unterredung in Schlafkammer, Markgraf hebt Wertschätzung Griseldens hervor und kontrastiert diese mit Abwertung durch Untertanen, macht Reise der Kinder so angenehm wie möglich, eigene Schwester erzieht Kinder, Markgraf setzt Griseldis in Kenntnis über die bevorstehende Ankunft der neuen Frau), bleibt das sonderbare Verlangen Valterius', Griseldis zu prüfen, unbegründet, und das, obwohl Griseldis ungleich deutlicher als ihre italienische Vorgängerin ihren Gehorsam und ihre Tugend unter Beweis stellt. Weil auch Petrarca die Nachahmbarkeit von Griseldens Verhalten in Zweifel zieht, besteht die Ambiguität, die bereits Boccaccios *Griselda*-Novelle innewohnt, weiter.

Die deutschsprachigen Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts, die in ihrer Mehrzahl dem Text Petrarcas folgen, bauen dessen moral-didaktische Anklänge zum Teil stark aus und unterstreichen dabei das faktuale Moment. Die passive Dulderin Griselda wandelt sich seit Petrarca zunehmend zu einem Exempel weiblicher Tugenden in der Ehe.[214] Petrarcas Griseldis-Bearbeitung lässt sich insofern als Ausgangspunkt einer Kanonisierung des Stoffes verstehen.

III. GRISELDIS-KORREKTUR: LIEBE UND EHE IN DER *GRISARDIS* DES ERHART GROß (1432)[215]

1. ERHART GROß ALS VERFASSER DER *GRISARDIS* UND SEIN ADRESSATENKREIS

1.1 DER KARTÄUSER ERHART GROß

Insgesamt ist über Erhart Groß nur recht wenig bekannt. Er wurde um 1400 als Sohn einer einflussreichen Nürnberger Patrizierfamilie geboren[216] und trat bereits früh als Mönch in die

---

214 In der Griseldis-Erzählung manifestiert sich ein starker exemplarischer Gehalt, denn anhand der Geschichte von der Heirat des Markgrafen aus Salutz und dem armen Bauernmädchen Griseldis lässt sich Unterschiedliches veranschaulichen. So beispielsweise Standesdünkel des Adels gegenüber dessen Untertanen (Boccaccio), das Verhältnis von Gott und Mensch (Petrarca), eine „gute" Ehe im christlichen Sinne (Erhart Groß), das Funktionieren einer unstandesgemäßen Ehe (Erhart Groß), das Gebot der Keuschheit (Erhart Groß), das vorbildliche Verhalten einer verheirateten Frau (Steinhöwel) oder aber auch das einer Fürstin, wie Korner es mit seiner Griseldis-Bearbeitung möglicherweise in Anlehnung an Kaiserin Theodora demonstriert. Gleichzeitig zeigt die Griseldis-Bearbeitung des Kartäusermönchs Erhart Groß, dass innerhalb der Griseldis-Erzählung wiederum Exempla zum Einsatz kommen können, um – wie in der *Grisardis* von Groß' geschehen – das Gelingen einer Ehe aufzuzeigen. Lange Passagen des ersten Teils des sogenannten *Grisardis*, der ein Streitgespräch zwischen dem Markgrafen und dessen Vertrauten Marcus inszeniert, folgen den von Hieronymus in seinem Traktat *Adversus Jovinianum* angeführten Exempla tugendhafter Frauen nahezu wortwörtlich, wobei Groß hier und da Kürzungen oder Erklärungen vornimmt, um die Exempel auch für den lateinunkundigen Leser, den Groß mit seiner deutschen Fassung der *Grisardis* erreichen wollte, verständlich zu machen. Die keusche Lucretia wird dabei ebenso angeführt wie die Frau Hastrubals. Dieses Vorgehen entspricht der von Aristoteles angeführten induktiven Argumentationsstrategie. Gleichzeitig wird am Beispiel der Ehe zwischen Griseldis und dem Markgrafen eine moralisch-ethische Vorgabe, nämlich die ‚gute' Ehe, demonstriert, also deduktiv argumentiert. Diese Interpretation folgt der Definition Daxelmüllers, der die beiden grundlegenden argumentationslogischen Möglichkeiten, die das Verfahren der exemplarischen Rede bietet, darlegt: zum einen die Veranschaulichung bzw. Illustration eines abstrakten Theorems (dies kann etwa eine Regel, eine Norm oder eine moralisch-ethische Vorgabe sein) [deduktiv] und zum anderen der Erweis eines allgemeinen und regelhaften Sachverhalts durch die Anführung mehrerer ähnlich gelagerter Einzelfälle [induktiv] (vgl. DAXELMÜLLER 1984, Sp. 627-649).

215 Die Ergebnisse des folgenden Großkapitels III. wurden 2010 bereits ein einem Artikel unter dem Titel *Griseldis lernt sprechen. Liebe und Ehe in der ‚Grisardis' des Erhart Groß von 1432* veröffentlicht (vgl. Nina ALLWEIER: Griseldis lernt sprechen. Liebe und Ehe in der *Grisardis* des Erhart Groß von 1432. In: Achim Aurnhammer/Hans-Jochen Schiewer: Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010, S.107-123).

216 Grundsätzlich zur Person Erhart Groß' vgl. EICHLER 1935. Andres Laubinger hat darüber hinaus in einem Aufsatz jüngst die Familiengeschichte des Erhart Groß anhand von Quellen und Versatzstücken aus Forschungsberichten zum Patriziat Nürnbergs im 14. und 15. Jahrhundert aufgearbeitet (vgl. LAUBINGER 2007, S. 147-155).

Nürnberger Kartause Marienzelle, dem jüngsten der Nürnberger Stadtklöstern,[217] ein, nachdem er in der Erfurter Kartause Salvatorberg seine Profess abgelegt und anschließend wohl kurze Zeit in der Grande Chartreuse (Isère) und der Kartause Marienberg in Straßburg verbracht hatte. Zwischen 1425 und 1429 vermutet man ihn als Prior im Freiburger Haus Johannesberg.[218] Auch ein Studium Groß' wird heute nicht mehr ausgeschlossen. Seine Behandlung des Dekretalenstoffs in den Codex der Nürnberger Stadtbibliothek[219] zeigt, dass er über fundierte Kenntnisse des kirchlichen Rechts verfügte. 1449 verstarb Groß in Nürnberg.[220]

Von 1432 bis 1449 lebte er als Mönch in der Nürnberger Kartause Marienzelle. Das Kloster Marienzelle wurde 1380 von Marquard Mendel gestiftet, dessen Vater Heinrich Margarete Groß geheiratet hatte. Diese nun war die Tochter des Stadtschultheißen Konrad Groß, der sich als Gründer des Heilig-Geist-Spitals einen Namen gemacht hatte. Folglich gehörte Erhart Groß einem Patriziergeschlecht an, das stark mit der Geschichte der Nürnberger Oberschicht verknüpft war.[221] Allerdings taucht ein Erhart Groß in genealogischen Untersuchungen nicht auf. Lediglich in den *Nachrichten zur Nürnberger Adelsgeschichte* erwähnt Andreas Würfel einen „Erhard Groß, [der] hat ein doctrinale Monachorum ausgehen lassen, ist Ordensbruder in dem kloster Marien Celle".[222] Obgleich also bis heute unklar ist, wer die Eltern und Geschwister des Erhart Groß sind, ist sich die einschlägige Forschung einig darüber, dass Groß um die Jahrhundertwende als Kind dieser Patrizierfamilie geboren wurde, so dann der Kartause Marienzelle beitrat und Mitte des 15. Jahrhunderts dort starb.

Die Kartäuser sahen ihre Hauptaufgabe in literarischer Hinsicht darin, „einen *praeco veritatis* [Verkünder der Wahrheit; N.A.] in die Öffentlichkeit hinauszusenden".[223] Dieser

---

217 Vgl. LAUBINGER 2007, S. 125.

218 Vgl. ebd., 152-155.

219 Stadtbibliothek, Cent. II, 67.

220 Vgl. LAUBINGER 2007, S. 151. Mittels einer eingehenden Beschäftigung mit der prosopographischen Überlieferung des Kartäuserordens kann Laubinger die insbesondere durch Eichler entworfene Biographie Erhart Groß' in wichtigen Punkten ergänzen. Den Hinweis, dass Groß nicht 1450 (vgl. EICHLER 1935, S. 21), sondern bereits ein Jahr zuvor verstarb, liefert Laubinger in Anlehnung an das Nekrolog Marienzelles.

221 Vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 20.

222 Andreas WÜRFEL (Hg.): Nachrichten: Historische, genealogische und diplomatische Nachrichten zur Erläuterung der Nürnbergischen Stadt- und Adelsgeschichte. 2 Bde. Nürnberg 1766-1767, S. 315.

223 Wolfram D. SEXAUER: Frühneuhochdeutsche Schriften in Kartäuserbibliotheken. Untersuchungen zur Pflege der volkssprachlichen Literatur in Kartäuserklöstern des oberdeutschen Raums bis zum Einsetzen der Reformation, Frankfurt a. M. 1978, S. 183. Dirk Wassermann bewertet in seiner Dissertation die ‚monastische Theologie' des 15. Jahrhunderts als Resultat der bereits zuvor in Augenschein tretenden Reformbemühungen der Kirche (vgl. Dirk WASSERMANN: Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt. Univ.-Diss. Salzburg 1996, S. 1-3). ‚Monastische Theologie' meint dabei das, was von anderen „Frömmigkeitstheorie" (z. B. Berndt HAMM: Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis. Tübingen 1982, bes. S. 132-146) oder „geistliche Theologie" (z. B. Josef S. J. SUDBRACK: Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte im

beschränkte sich allerdings zumeist auf das Übersetzen lateinischer Schriften.[224] Dementsprechend muss Erhart Groß in Anschluss an Wolfram Sexauer, der die frühneuhochdeutschen Schriften in Kartäuserbibliotheken untersucht hat, eine Sonderrolle zugesprochen werden, da er im untersuchten Zeitraum der einzige seines Ordens gewesen sei, der neben Übersetzungen auch eigene Werke verfasst habe.[225] Dabei bediente sich der Kartäusermönch der traditionellen Gattungen des lehrhaften und geistlichen Schrifttums.[226] Sein eigenwilliger Umgang mit der Gattung des Dialogs – Groß lässt immer wieder Personen seines direkten Umfelds und sogar sich selbst als literarische Figuren das Wort ergreifen –

Spätmittelalter. Teil I: Darstellung, Teil II: Texte und Untersuchungen. Münster 1966-67, bes. I, S. 1-23), auch „mystische Theologie" (z. B. Sönke LORENZ: Ausbreitung und Studium der Kartäuser in Mitteleuropa. In: Ders. (Hg.): Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski. Stuttgart 2002, S. 1-19, hier: S. 14) genannt wurde. Die ‚monastische Theologie' zeichne sich, so Wassermann, durch „(…) die Ablehnung der als hypotroph empfundenen Scholastik zugunsten eines kontemplativen Bildungsideals, das Bemühen um einen direkten Rückgriff auf Väterliteratur und Hl. Schrift, die Wertschätzung der erfahrungsgestützten Erkenntnis, empirischer Grundtonus und oftmals die Hinwendung zu praktischen, pastoralen Anliegen" (WASSERMANN 1996, S. 3) aus. Die Anhänger der ‚monastischen Theologie' orientierten sich an den Vorbildern des 12. Jahrhunderts: Victor Hugo, Bernhard von Clairvaux und Wilhelm von St. Thierry (vgl. ebd.), welche die „monastische Spiritualität einem neuen Wissenschaftsbegriff und einem neuartigen, distinguierenden und kategorisierenden Denken anzupassen" (ebd.) suchten. Der schriftgelehrte Mönch avancierte zur Leitfigur dieser Strömung. Dem Kartäuserorden fällt in diesem Reformprozess eine besondere Rolle zu: Der individuellen Auseinandersetzung mit der Wissenschaft und deren Integration in die eigene monastische Spiritualität wird innerhalb der Kartäuserklöster mehr Spielraum zugestanden als es in anderen Ordensgemeinschaften der Fall ist (vgl. ebd., S. 4). Dabei dient die Lektüre nicht der Bildungserweiterung, sondern als „Mittel und Methode der Vertiefung des religiösen Lebens" (Edward POTKOWSKI: Die Schriftkultur der Stettiner Kartäuser. In: Sönke Lorenz (Hg.): Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski. Stuttgart 2002, S. 165-193, hier: S. 182). So zeugen die in Kartäuserklöstern entstandenen Schriften – sieht man von den zahlreichen Übersetzungen ab, die ebenfalls in diesem Orden produziert wurden – von der Absicht, die sich ebenfalls reformierende spätmittelalterliche Gesellschaft auf die kontemplativ-asketischen Ideale der monastischen Theologie zu verpflichten, sie dem Laien zumindest nahezubringen. Entsprechend der eremitisch-kontemplativen Ausrichtung des Ordens und dem von den Kartäusermönchen abverlangten Schweigegebot ermöglichte die Literatur(re-)produktion sowie die Literaturrezeption den Ordensmitgliedern ihre Frömmigkeitstheologie – anstelle einer mündlichen Vermittlung – in verschriftlichter Form anderen darzubieten („Seelsorge durch Schriftverbreitung"; WASSERMANN 1996 S. 34, Anm. 90). Dies prägt die Vorstellung von der „Handpredigt" (ebd., S. 27), wie es die ersten monastischen *Consuetudines*, die Guigo I., Prior der Grande Chartreuse, sammelte, erwähnen (vgl. De utensilibus cellae. XXVIII, 2 und 3 – Coutumes de Chartreuse, Guigues Ier Prieur de Chartreuse. Ed. Par un Chartreux [M. Laporte] (Sources Chrétiennes 313). Paris 1984, S. 224), im Gegensatz zur mündlichen Predigt. Erst mit der Akademisierung des Ordens im 14./15. Jahrhundert steigt die Anzahl der Mönche, die als eigenständige Autoren hervortreten (vgl. WASSERMANN 1996, S. 33).

224 Vgl. ausführlich zur Literaturpraxis in Kartäuserklöstern: SEXAUER 1978.

225 Ebd., S. 184; Sexauer bemängelt die unzureichende Auseinandersetzung der Literaturwissenschaft mit den deutschsprachigen Werken der Karthäuserklöster. Nur die Schriften einiger weniger Männer seien ediert und untersucht worden. Sexauer nennt hier die *Grisardis* von Erhart Groß an erster Stelle, da dieses Werk bereits im 19. Jahrhundert in die Literaturwissenschaft Eingang gefunden habe und somit eine große Ausnahme bilde (vgl. ebd., S. 24).

226 Vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 63.

zeugt von einem „ausgeprägten Autorbewusstsein“,[227] das sich darüber hinaus in einer Vielzahl von Selbstaussagen spiegelt.

Aus Widmungen, Nachworten und Selbstzitaten über sein literarisches Wirken können zudem seine Schriften allesamt datiert werden. Die *Grisardis* und das *Nonnenwerk*,[228] ein Ratgeber für das Klosterleben, sind 1432 entstanden und gelten als die ersten Werke des Kartäusermönchs. Wie Ursula Kocher richtig anmerkt, steht das *Nonnenwerk* nicht zufällig in der Breslauer[229] und Nürnberger Handschrift vor der *Grisardis.*[230] Groß behandelt vielmehr zwei unterschiedliche Formen legitimen menschlichen Zusammenlebens und gibt jeweils Regeln an die Hand. Der gottesfürchtigen Gemeinschaft des Klosters, welche Groß selbst kannte, stellt er die keusche Ehe zwischen Mann und Frau zur Seite.[231] Auch das sogenannte *Witwenbuch* (1446), das Groß der Tochter des Stifters der Kartause Marienzelle, Margarete Mendel, widmete, unterweist diesen sozialen Stand entsprechend christlicher Vorstellungen. Neben der *Grisardis* hat ein weiteres Werk des Kartäusermönchs größere Verbreitung gefunden. Es handelt sich um das *Laiendoctrinal*, das Regeln für unterschiedlichste Lebensbereiche beinhaltet. Unter anderem wird hierbei auch die Ehe thematisiert. Heike Riedel-Bierschwale hat in ihrer Dissertation herausgearbeitet, dass das literarische Oeuvre[232] von Erhart Groß das Bemühen dokumentiere, „zwischen tradierter christlicher Lehre und der Lebenspraxis der einzelnen Menschen zu vermitteln“.[233]

Dass Groß ein frommes, monastisches Leben führte, lässt sich aus dem überlieferten Gesamtwerk erschließen.[234] Seine eigene schriftstellerische Tätigkeit zielte wohl darauf ab,

---

227 Ebd.

228 Das *Nonnenwerk* enthält Ermahnungen, die an die Nürnberger Dominikanerinnen gerichtet sind. In 21 Kapiteln liefert Groß hier eine Art Anleitung für die Vervollkommnung des *innigen menschen* durch weltentsagendes Verhalten und Vertiefung in das Wort der Schrift (vgl. STEINHOFF 1981, Sp. 274).

229 Die Breslauer Handschrift weist Friedrich Eichler 1935 als die älteste Handschrift aus, wobei er in Anlehnung an eine Notiz in dem Codex Nürnberg Cent. VIII, 16 eine noch ältere Fassung der *Grisardis* für bewiesen erklärt (vgl. EICHLER 1935, S. 31f.).

230 Vgl. KOCHER 2005, S. 160. Auch Friedrich Eichler sieht einen inneren Zusammenhang von *Nonnenwerk* und *Grisardis* (vgl. EICHLER 1935, S. 39).

231 Vgl. KOCHER 2005, S. 160.

232 Ein knapper Überblick über das literarische Gesamtwerk Erhart Groß’ wird in Kapitel V.1. der vorliegenden Arbeit unternommen.

233 RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 61.

234 Heike Riedel-Bierschwale hat in ihrer Dissertation einen guten Überblick über die Schriften Erhart Groß’ – gegliedert nach volkssprachlichen und lateinischen Schriften – geboten (RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 42-64). Dabei geht sie jeweils kurz auf die Überlieferungsgeschichte sowie den Inhalt und die Autorabsicht ein. Demnach wurden folgende Schriften von Erhart Groß verfasst: *Nonnenwerk* (1432), *Grisardis* (1432), *Cordiale* (1436), *Geographischer Traktat* (1436), *43 Gespräche* (1440), *Witwenbuch* (1446), ‚Vaterunserauslegung’ [eigentl. *Super oracione dominica*] (o. J.), *Geistliche Lehre* (Auslegung zu Ct 6,8) (o.J.), *Kirchengeschichte* (nicht erhalten), *De sacramento eucharistiae* (vor 1449), *Septem psalmi de sacramento eucharistiae* (1434), Dekretalenindex und *Decretum* in Versen (1449).

seinen Mitmenschen ein ebenso christliches Dasein näher zu bringen.[235] Dies erhellt sich aus den Worten, die Erhart Groß der literarisierten Witwe Margarete Mendel in seinem *Witwenbuch* in den Mund legt:

> Cynanamomum, balsam vnd alles, das das do ist in seyn gesmack vnd geroch lustig den menschen, das er frewet yre hertzen niht also ser, als das meyn hertz erfrewet, das du mir wilt mit tayln, das das du in vil iaren hast gelernt in dem cartheuser orden. So hab ich auch kayn zweyfel doran, das du die zeit deinß aynitz hast gelassen vergebens verswynden. Vnd das nem ich dorauß, das du pist niht vil in eussern ampten gewest, sundern von deyn iungen tagen pyß in das alter pistu gelegen veber den schriften der heyligen. Vnd dor vemmb was dir von unserm lieben herren *Cristo Ihesu* ist in gaistlichen genaden erzaigt vnd geben, das tayle mit mir myltiglichen" [Wb 223, 4-17].[236]

Stets betont er seine „religiös-seelsorgerische Aufgabe"[237] und bittet den Leser explizit darum, seinen Belehrungen Folge zu leisten. So schreibt er beispielsweise im Schlusswort zum *Nonnenwerk*:

> Wer disz puch ausz schreibet, den pit ich, daz er disz schrifftlein nicht auszen lasz, daz meyn gedechtnisz bleib in dem hertzen desz innigen menschen, der sein leben ausz dieszem puchlein pessert. Amen [N: fol. 131ra].

Dass Groß nicht nur für Geistliche und Gelehrte schrieb, sondern für ein breites Publikum, geht aus seinem Prolog zur *Grisardis* hervor:

> dorumb alzo ich geacht habe in dieser zeit cristenleut sytten, besundern der die in der e sitzen und halten nicht den glauben noch getrawen der man dem weibe und daz weib dem manne, so wil ich, und habe von den gnaden gotes, schreib eyn hystorie und fůr lege den eleuten und allen menschen zu pesserung, as ich sie gehord habe, und ich getrew gote, wer sie list mit fleiß, daz sie yn reiße zu pesserung seins lebens, wen er hort die vorsichtigkeit des mannes, von dem die red ist, und der frawen wunderliche stetigkeit, demud, gehorsam und sterg. [Gr 1, 5-15].[238]

Nicht nur Eheleute sollen durch die Erzählung von Grisardis und dem Markgrafen zu sittlichem Verhalten animiert werden, sondern „alle[n] menschen". Dies ist deshalb notwendig, so führt Groß weiter aus, weil „nicht [nur] die die jungling sein, sundern wen sie kaum sein kumen zu zehen adir zwelff jaren, zuhand so had keusheit urlaub" [Gr 1, 26ff.].

---

235 Vgl. EICHLER 1935, S. 24.

236 Zitate im Text, die aus dem *Witwenbuch* des Erhart Groß entnommen sind, beziehen sich auf die Edition von DIENES/LUGOSSY 1936/1941 (GROß, Erhart: Das Witwenbuch. Hg. von Eva Dienes (Teil I), mit einem Vorwort von Richard Huss und Irén Lugossy (Teil II). Debrecen 1936 und 1941) und werden mit Wb gekennzeichnet. Dabei steht die Seitenzahl des Zitats vor dem Komma, die Zeile jeweils danach. Bezieht sich der Textbeleg dagegen auf die Einleitung von DIENES 1936 oder LUGOSSY 1941, wird in üblicher Weise zitiert.

237 EICHLER 1935, S. 24.

238 Die Zitate im Text, die der *Grisardis* des Erhart Groß entnommen sind, beziehen sich – sofern nicht anders angemerkt – auf die Edition von STRAUCH 1931 und werden mit Gr gekennzeichnet. Dabei steht die Seitenzahl des Zitats vor dem Komma, die Zeile jeweils danach. Bezieht sich das Zitat jedoch auf die Einleitung von Strauch zur Edition, so wird der bibliographische Nachweis mit STRAUCH 1931 angegeben.

Demnach wollte Groß moralisch-christliche Wertvorstellungen in einer scheinbar sittenlosen Zeit befördern und sah dabei offenbar den größten Aufklärungsbedarf in der Masse der Laien.[239] Seine Werke verfasste er deshalb zunächst größtenteils auf Latein und übertrug sie später ins Deutsche,[240] die Verwendung der Prosaform[241] und der unprätentiöse Sprachstil lassen darauf schließen, dass nicht der künstlerische Aspekt des Schreibens im Mittelpunkt seines Schaffens stand, sondern die Verständlichkeit seiner Werke. Henrike Lähnemann hat darauf hingewiesen, dass der Kartäusermönch sich nicht ausschließlich mit „Abschriften für einen innermonastischen Gebrauch" zufrieden gab, sondern darauf bedacht war, „seine[n] Übersetzungen und Bearbeitungen [an] einen weiteren städtischen Adressatenkreis"[242] zu vermitteln. Groß' Schriften können somit teils der Erbauungsliteratur zugeordnet werden, teils den zur Vermittlung von überlieferten Glaubenssätzen bewährten Formen wie dem Traktat, dem Dialog oder der Predigt. Hierin wollte er die christlichen Wertvorstellungen möglichst unverfälscht, für einen Großteil der Gesellschaft verständlich und anregend vermitteln. Die volksnahe Sprache sowie die Thematik legen nahe, dass sich Groß hier an ein Laienpublikum richtet.

Dass Groß die erste Fassung der *Grisardis* jedoch auf Latein anfertigte,[243] lässt den Schluss zu, dass er sich auch an ein geistliches Publikum und damit tatsächlich an „alle menschen zu

---

239 Damit reagiert Groß auf die sich allmählich abzeichnenden gesellschaftlichen Veränderungen. So lernten im 15. Jahrhundert zunehmend auch Laien – neben den Klerikern – Lesen und Schreiben, wodurch insbesondere das Stadtbürgertum ein eigenes städtisch-bürgerliches Selbstbewusstsein entwickelte (vgl. Hans-Günter GRUBER: Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre. Regensburg 1989, S. 68f.). Wenn der Kartäusermönch also seine Griseldis-Bearbeitung in der Volkssprache verfasste, so wollte er diesem sich neu etablierenden Lesepublikum gerecht werden.

240 Groß übertrug zudem bestehende lateinische Schriften in die Volkssprache. So übersetzte er den von Gerard van Vliederhoven verfassten Traktat *Cordiale de quatour novissimis* ins Deutsche, damit das Wissen vom Jüngsten Gericht und dem Leben nach dem Tod auch Laien zugänglich sei. Neben den deutschen Werken sind auch einige lateinische Schriften Groß' überliefert, die jedoch noch nicht näher untersucht worden sind: *Septem psalmi de sacramento eucharistae;Tractatus brevis de sacramento eucharistae; Decretum et septem libri decretalium; Decretum metricum et septem libri sententiarum magistri Petri episcopi* (vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 58-61; STEINHOFF 1981).

241 Im *Laiendoctrinal* gibt er zudem selbst an, dass er die Prosaform eindeutig favorisiere, da die Lehren der Väter nicht durch Reimzwang verfälscht werden dürften. Über die mittelniederländische Vorlage des geistlichen Lehrgedichts *Dietsche Doctrinale* urteilt Erhart Groß in seiner Überarbeitung deshalb: „So er aber hat die pücher in yren urtailn ze reym geslagen, und die reymen noch der kunst ler nahent alle hincken, als das deine wittzige und erfarne vorsicht selber wol sicht und kennet, so ist dir domit offenbar, das der heiligen und philozophi wort an kayner stat seyn verschriben in yren laut und aygenschaften, als sie sie haben gesatzt und verschriben, sundern sie sein zestreut und verkürtzt durch der rym willen, in moß als wir untterweiln sprechen: Der ret mit halben mund" (RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 269, Z. 15-21).

242 Henrike LÄHNEMANN: Latein in der Stadt. Die *septem psalmi de sacramento eucharistie* des Erhard (sic) Gross. In: Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur 28 (1999), S. 387-417, hier: S. 402.

243 Die lateinische Fassung der *Grisardis* ist uns zwar nicht überliefert, über ihre damalige Existenz jedoch informiert wiederum Groß selbst in seinem *Laiendoctrinal*: „als ich das hab ver zeitten verschriben ze latein und ze deutsch in eyner historien, die do heist Grysardis, und wer die wil lesen ader abschreiben, der fynt sie zu

pesserung“ richtet. Im Verlauf der Erzählung spricht er sogar explizit den klerikalen Kreis als Adressatengruppe an:

> Nu pit ich eyn itlichen der dieß puch lesende ist und besundern frome eleut und auch klostermenschen die under gehorsam sein, daz sie mit gütigkeit horen, die vorsichtigkeit und scharfe vorsuchung dez fürsten und sterke übir weibische art stetige demud Grysardis auff daz, ob es auch eim andern wyderfür, dez gleichen das er wörd vorsucht von seim egemahel ader von eyme geistlichen vater [Gr 39, 24-31].

Obwohl der Fokus zweifellos auf Ehepaaren bzw. Heiratswilligen als potentielle Leserschaft lag, so wird doch deutlich, dass Groß den Anspruch formulierte, die gesamte Gesellschaft, weltlich wie geistlich, durch die *Grisardis* veredeln zu wollen.[244]

1.2 DIE HANDSCHRIFTEN DER *GRISARDIS*

Die *Grisardis* des Kartäusermönchs Erhart Groß ist in neun Handschriften des 15. Jahrhunderts überliefert,[245] die allesamt einen bairisch-fränkischen Dialekt aufweisen.[246] Sechs

---

Nüremberg zu den Cartheusern untter den püchern, die zu latein und ze deutsch hat doselbenß verschriben selber und geteichtet mit der hilf *Cristi*, und er ist vil, pruder Erhart Groß, ein priester doselbenß, der auch diese pücher hat verschriben durch pet willen der ersamen purgere zu Nüremberg Pauli Förchtel und Ortolfß Stromerß, seinß swagerß, als man schreib noch *Cristi* gepurt tausent virhundert und drei und virtzig jor, in moß, aber vil dorüber als oben ist verschriben in der vorred“ (RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 301, Z. 736-744). Dass Erhart Groß in hier auf andere selbstverfasste Texte verweist und darauf, wo genau diese zu finden seien, macht deutlich, dass er an einer möglichst weit reichenden Verbreitung zum Wohle aller interessiert war.

244 Auch die moralischen Lehren im *Nonnenwerk* sind nicht allein an Nonnen adressiert. Er parallelisiert das Nonnen- und Eheleben und richtet sich auch hier an die Menschen, „die an der E sytzen“. Für Kloster- und Eheleute sind gewisse Verhaltensmaßnahmen gleichermaßen förderlich für das Leben in der Gemeinschaft (vgl. hierzu: KOCHER 2005, S. 159f.).

245 Die Handschriften in chronologischer Reihenfolge sind wie folgt bezeichnet: [Br]eslau, Wrocław / Universitätsbibl., Cod. I Q 77 (1436), fol. 108v - 128v (Schluss fehlt; Beschreibung: Strauch 1931, S. XIX-XXVII); [N]ürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. VIII, 16 (1442), fol. 131v - 164r; (Beschreibung: Karin SCHNEIDER: Die deutschen mittelalterlichen Handschriften. Beschreibung des Buchschmucks: Heinz Zirnbauer (Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg I), Wiesbaden 1965, S. 463f. und EICHLER 1935, S. 27-37); [M1]ünchen, Staatsbibl., Cgm 535 (vermutlich 1457), fol. 176v - 206v (Abdruck: STRAUCH 1885, S. 373-443; Beschreibung: Karin SCHNEIDER: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 501-690 (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis V,4), Wiesbaden 1978, S. 95-97 sowie STRAUCH 1931, S. XXVIIIf.); [B]erlin, Staatsbibl., mgq 763 (1470), fol. 96v - 151v (Abdruck der Berliner *Grisardis* in: STRAUCH 1885; Beschreibung: Hermann DEGERING: Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek II. Die Handschriften in Quartformat (Mitteilungen aus der Preußischen Staatsbibliothek VIII), Leipzig 1926 (Nachdruck Graz 1970), S. 135 und STRAUCH 1931, S. XXVIIf.); [M2]ünchen, Staatsbibl., Cgm 6020 (15. Jh.), fol. 281r - 358v (Beschreibung: STRAUCH 1931, S. XXXIf.); [E]rlangen, Universitätsbibl., cod. B 10 (1471), fol. 1r - 52v (Beschreibung: Otto PÜLTZ: Die deutschen Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen (Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Neubearbeitung IV), Wiesbaden 1973, S. 23f.); [W]olfenbüttel, Hzg.-Aug.-Bibl., cod. Guelf. 44. 15 Aug. 2° (15. Jh.), fol. 243r - 265v (Beschreibung: Otto VON HEINEMANN: Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, Zweite Abtheilung: Die Augusteischen Handschriften III, Wolfenbüttel 1898 (Nachdruck unter dem Titel: Die Augusteischen Handschriften, Bd. 3: Codex Guelferbytanus 32.7 Augusteus 2° bis 77.3 Augusteus 2° [Kataloge der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel 6], Frankfurt a. M. 1966), S. 263f. (Nr. 2538)); [P]hiladelphia/Pennsylvania, Universitätsbibl., Ms. Ger. 6. (spätes 15. Jh.), fol. 178r - 231v (diese Handschrift wurde digitalisiert und ist über

der Handschriften - Br, M1, M2, B, E und W (bei Strauch 1931 bezeichnet mit B, A, C, D, E) - verwendete Philipp Strauch für seine Edition von 1931. Die Herkunft des Textzeugen M1 lässt sich über einen Besitzvermerk ermitteln. Demnach stammt er aus der Laienbibliothek des Augustinerchorherrenstifts Rebdorf in Eichstätt.[247] Auch die Provenienz des Erlangener Codex lässt sich bestimmen. Auf fol. 131v heißt es: „Diezs Puchlein ist Peter Volkemeyrß deß Jüngern Die zeitt lannt schreyber meinß Gnedigenn Herrenn Marggraven Albrechts".[248] Gemeint ist hier Peter Volckamer (1431-1493),[249] ein zur Oberschicht Nürnbergs gehöriger Bürger, der als Landschreiber des Markgrafen Albrecht Achilles von Brandenburg tätig war. Auch der Name des Schreibers des Textzeugen E ist bekannt. Wiederum auf fol. 131v bezeichnet sich dieser als: „hanns Münchenn"[250] und gibt das Jahr der Fertigstellung mit „M°CCCC° vnd im LXXI Jare" [1471][251] an. Die Schreiber der Handschrift M2 und B lassen sich ebenfalls bestimmen: Auf fol. 358v des Münchner Codex Cgm 6020 heißt es: „Got sey gelobt per me andreas de purckhausen".[252] In dem Berliner Textzeugen nennt sich der Schreiber, Walthisar von der Wag, gleich zwei Mal [B: fol. 122r; fol. 182v]. Eine siebte Handschrift, der sogenannte Nürnberger Cod. Cent. VIII, 16 (früher: Codex Nürnberg 289), wurde 1935 von Friedrich Eichler ausfindig gemacht und mit der Edition von Strauch verglichen. Eichler gelangte zu dem Schluss, dass die Breslauer Handschrift zwar die älteste erhaltene Handschrift der *Grisardis* sei, allerdings sieht er in Anlehnung an die Nürnberger Abschrift eine noch ältere, leider verschollene Fassung als

---

http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/pageturn.html?id=MEDREN_4229416&currentpage=329 einsehbar (08.09.2012). Dort findet sich auch eine Beschreibung der Handschrift; vgl. zudem: Hans-Hugo STEINHOFF: Kein Albrecht von Eyb: Eine 'Grisardis'-Handschrift aus Philadelphia, in: ZfdA 113 (1984), S. 132-135); [A]ugsburg, Fürstl. und Gräfl. Fuggersches Familien- und Stiftungsarchiv (heute in Dillingen/Donau), V N 174 (bald nach 1432), fol. 231va - 265va (leider verschollen); Beschreibung: http://www.bbaw.de/forschung/dtm/HSA/augsburg_700275470000.html (31.03.2011).

246 Vgl. STRAUCH 1931, S. XXXIII. Der Dialekt der Strauch noch unbekannten Handschriften ist in den jeweiligen Handschriftenbeschreibungen angegeben. Demnach weist der Augsburger Textzeuge eine oberfränkische Schreibsprache auf (vgl. Theodor NEUHOFER (1939), Bl. 3); abrufbar über: http://www.bbaw.de/forschung/dtm/HSA/augsburg_700275470000.html; 18.03.2011, 16:26. Die Nürnberger Handschrift ist in der Mundart Nürnbergs verfasst (vgl. SCHNEIDER 1965, S. 463. Schließlich die in Pennsylvania aufbewahrte Handschrift, deren Dialekt laut Steinhoff als bairisch bestimmt werden kann (vgl. STEINHOFF 1984, S. 134).

247 Vgl. SCHNEIDER 1978, S. 95 sowie STRAUCH 1931, S. XXVIIIf.

248 Zitiert nach STRAUCH 1931, S. XXIX. Auch Riedel-Bierschwale zitiert diese Stelle in ihrer Arbeit (vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 48, Anm. 209) in etwas veränderter Orthographie. Allerdings unterläuft ihr ein Fehler, insofern sie den Besitzvermerk und den Hinweis auf den Schreiber dem Textzeugen M2 anstatt E zuordnet.

249 Weiterführend vgl. Silvia GLASER: Art. Volckamer von Kirchensittenbach, Patrizierfamilie. In: Stadtlexikon Nürnberg, Hg. von Michael Diefenbacher und Rudolf Endres. Nürnberg 2000, S. 1144.

250 Zitiert nach STRAUCH 1931, S. XXIX.

251 Zitiert nach STRAUCH 1931, S. XXIX.

252 Zitiert nach ebd., S. XXXII.

bewiesen an.[253] Grundlage hierfür ist ihm eine Passage am Ende des Nürnberger Textes, welche die Abfassung der *Grisardis* auf das Jahr 1432 datiert [vgl. N: fol.163vb - 164ra]. Damit korrigierte er die zeitliche Einordnung Strauchs um vier Jahre.[254] Die achte Handschrift, ein in Philadelphia/Pennsylvania aufbewahrter Textzeuge, stellt Hans-Hugo Steinhoff 1984 vor.[255] Eine weitere Abschrift, der Augsburger Codex, ist bei dem Umzug des Fuggerschen Familien- und Stiftungsarchiv von Augsburg nach Dillingen/Donau 1956 verloren gegangen und kann deshalb nicht umfassend berücksichtigt werden. Mittels der Handschriftenbeschreibung sind jedoch zumindest der Anfang und der Schluss der *Grisardis* erhalten.[256] Mit Theodor Neuhofer[257] lässt sich die Niederschrift kurz nach 1432 ansetzen.

Sowohl die lateinische als auch die volkssprachige ‚Urfassung' der *Grisardis* sind nicht erhalten. Die Breslauer Handschrift von 1436 ist folglich die älteste überlieferte. Allerdings ist dieser Textzeuge unvollständig, insofern die *Grisardis*, die den Codex abschließt, nach ungefähr zwei Dritteln abbricht.[258] Es handelt sich bei der Breslauer Handschrift vermutlich um einen Autographen[259] oder zumindest eine unter der Redaktion von Erhart Groß verfasste Abschrift.[260] Dass jedoch eine noch ältere Fassung existiert, plausibilisiert der Schluss der *Grisardis*, den Eichler 1935 – also vier Jahre nach der Edition Strauchs – mittels des Nürnberger Textzeugen, der als direkte Abschrift des Breslauers anzusehen ist, rekonstruieren konnte. [vgl. N: fol. 163vb - 164ra].[261] Demnach wurde die *Grisardis* vermutlich bereits 1432 verfasst.

Es ergibt sich für die *Grisardis* des Erhart Groß folgendes Handschriften-Stemma:[262]

---

253 Vgl. EICHLER 1935, S. 32-35, insbes. Anm. 45.

254 Vgl. ebd., S. 32-35.

255 STEINHOFF 1984.

256 Theodor NEUHOFER (1939) 3 + *7 Blt.: http://www.bbaw.de/forschung/dtm/HSA/700275460009.html und Otto NEUENDORFF (1939) 23 Blt.: http://www.bbaw.de/forschung/dtm/HSA/700275470021.html (29.03.2011; 10:57).

257 NEUHOFER (1939) 3 + *7 Blt.: http://www.bbaw.de/forschung/dtm/HSA/700275460001.html (01.04.2011; 15:31).

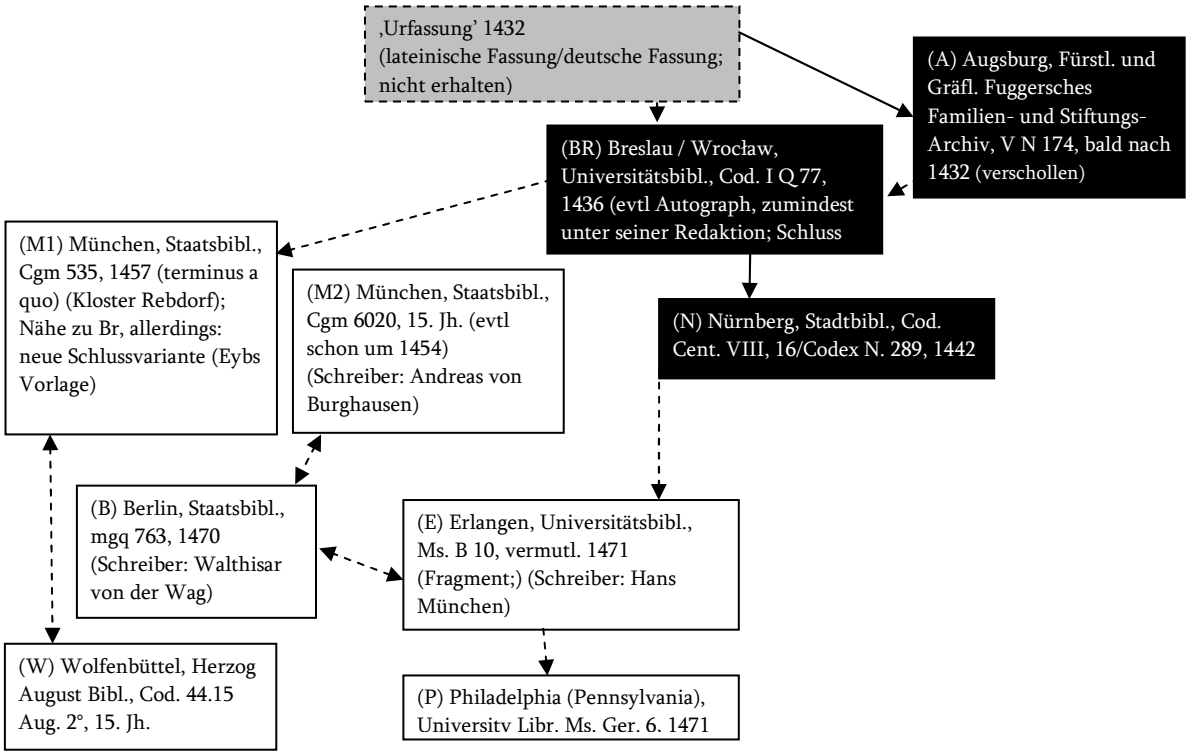
258 Vgl. EICHLER 1935, S. 32.

259 Vgl. STRAUCH 1931, S. XXII. Dem schloss sich u. a. Riedel-Bierschwale 2009, S. 25, Anm. 38 an.

260 Eichler widerspricht Strauch 1935; der Breslauer Codex teile sich orthographisch deutlich in zwei Teile (vgl. EICHLER 1935, S. 39). Das *Nonnenwerk* und die *Grisardis* seien von einer anderen Hand geschrieben worden, wie das *Cordiale* und der *Geographische Traktat*. Eichler legt dar, dass die beiden erstgenannten Schriften jedoch auf „Anordnung des Kartäusers" (EICHLER 1935, S. 39) abgeschrieben worden seien (vgl. S. 44), die beiden anderen Texte allerdings von anderer Hand.

261 Vgl. hierzu ausführlich das Kapitel 1.2.1 der vorliegenden Arbeit.

262 Die Abbildung wurde von mir entworfen, folgt aber im Wesentlichen den Informationen zur *Grisardis* des Erhart Groß, welche die Handschriftencensus-Datenbank zur Verfügung stellt:
(vgl. www.handschriftencensus.de).



Die in der Grafik mittels Pfeilen dargestellte Abhängigkeit der einzelnen Handschriften voneinander, beruht auf den Ausführungen von Strauch[263] und Eichler.[264] Die Beziehung zwischen dem Erlangener Textzeugen und der Handschrift aus Philadelphia ergibt sich aus der Auswahl der in den Codices versammelten Schriften. Beide Schreiber entschieden sich nicht nur für die Aufnahme der *Grisardis*, sondern auch für die durch Niklas von Wyle angefertigte Übersetzung von Aeneas Silvius *De duobus amantibus* (1. Transl.).[265] Weil die Abhängigkeit der Textzeugen letztlich nur vermutet werden kann, sind die Pfeile gestrichelt. Lediglich der Bezug der Nürnberger Abschrift von dem Breslauer Codex gilt als gesichert.[266]

Es kann davon ausgegangen werden, dass die *Grisardis* lediglich lokale Verbreitung gefunden hat, die zudem zeitlich begrenzt scheint,[267] obwohl Groß um eine möglichst weitreichende Verbreitung sichtlich bemüht war.[268] Dennoch darf nicht der Eindruck

263 Vgl. STRAUCH 1931, S. XXXIII-XL.

264 Vgl. EICHLER 1935; S. 38 (hier plausibilisiert Eichler eine Abhängigkeit des Erlangener Textzeugen von dem Nürnberger).

265 In der Erlangener Abschrift folgt Wyles Übertragung als zweite Schrift direkt auf die *Grisardis* [E: fol. 53r - 131v], in dem Textzeugen aus Philadelphia schließt sie den Codex als dritte Schrift wiederum nach der *Grisardis* ab [P: fol. 233r - 288v].

266 Vgl. EICHLER 1935, S. 31f.

267 Zur Verbreitung der *Grisardis* siehe: STRAUCH 1931, S. XXXIII.

268 Vgl. CLASSEN 2001, S. 380. In seinem *Witwenbuch* lässt Groß den belehrenden Kartäusermönch sagen: „So kanß auch niht geseyn, das die gesprech zwysschen dir vnd mir verpurgen bleyben. Wann sie dann kumen in zukünftigen zeyten in vil erparer iuncfrawen, witwen vnd auch andrer frumen menschen hende, die dann dor

entstehen, dass die *Grisardis* einflusslos und unbeachtet blieb. Bezieht man in die Wertung mit ein, dass teilweise große Distanzen zwischen den Klöstern bestanden, die Verbreitung daher rein logistisch schwer zu bewerkstelligen war, und zudem verschiedene Mundarten bzw. Schreibarten meist nur eine lokale Streuung zuließen, so gelangt man zu dem Schluss, dass die *Grisardis* ihren Möglichkeiten entsprechend im Raum Nürnberg einen durchaus hohen Bekanntheitsgrad gehabt haben könnte.[269] Auch Friedrich Eichler spricht sich für eine relativ große Verbreitung des Großschen Werkes aus:[270]

> Dass er den für die Bevölkerung richtigen Ton (…) getroffen hat, beweist die verhältnismäßig große Verbreitung seiner Haupttraktate, der „Grisardis" und des „Laiendoctrinals". Wenn er auch nicht zu den eigentlich Großen seiner Zeit gehörte, weder zu den Dichtern, noch zu den theologischen Gelehrten, so hatte der doch seine Bedeutung in jener Epoche.[271]

Diesem Befund entspricht auch, dass die *Grisardis* in der Berliner Handschrift aus dem Jahre 1470 zusammen mit dem *Ackermann aus Böhmen* [B: fol. 1r - 96r][272] und der Erzählsammlung *Die sieben weisen Meister* [B: fol. 151v - 182v] überliefert ist, in der Wolfenbütteler Handschrift ebenfalls zusammen mit den s*ieben weisen Meistern* [W: fol. 195ra - 242vb] und dem *Renner* des Hugo von Trimberg [W: fol. 1r - 191v].[273] Diese Tatsache veranlasst Joachim

---

auß lernen, payd hye in vndrer stat zu Nürenberg vnd auch anderswo in dem glaubigen volk werden ab geschriben, so pistu taylhaft alles guten, das dann zu pesserung der menschen kümpt" [Wb 223, 24 - 224, 1].

269 Auch Wolfram Sexauer erwähnt eine weite Verbreitung der Schriften Groß', jedoch ohne Begründung seiner Aussage (vgl.: SEXAUER 1978, S. 186).

270 Wie die Verbreitung und der Rezeptionsgrad der *Grisardis* zu bewerten ist, ist in der Forschung allerdings stark umstritten. Paul-Gerhard Völker billigt Groß nur eine äußerst beschränkte Verbreitung zu, indem er feststellt, dass „zu Lebzeiten die Kenntnis (…) seiner Werke kaum über die Kreise hinaus [drang], denen er sie widmete: Verwandten, Mitbrüdern, Nonnen im Katharinenkloster zu Nürnberg" (VÖLKER 1966, S. 139).

271 EICHLER 1935, S. 26.

272 Michael Dallapiazza hat in seinem Aufsatz *Sprechen über die Frau* (DALLAPIAZZA 1991, S. 169f.) darauf aufmerksam gemacht, dass sich eine Akzentverlagerung in der theologischen Diskussion über den singulär nützlichen Charakter der Ehe hin zu einem auch partnerschaftlichen nicht erst Mitte des 15. Jahrhunderts vollziehe (beispielsweise bei Dionysius Carthusianus), sondern bereits in Johann von Tepls *Ackermann* oder Wittenwilers *Ring*: „Denn was besonders Johann von Tepl und auch Wittenwiler offenbar an Innovativem zu äußern wagen, ist in einem so konservativen Bereich, wie es die Ehelehre nun einmal ist, schon beachtlich und scheinbar allein aus den Traditionen heraus nicht erklärbar" (ebd., S. 170).

273 Friedrich Eichler unterläuft ein Irrtum, wenn er den *Renner* der Berliner Handschrift zuordnet (vgl. EICHLER 1935, S. 103). In den anderen sieben Handschriften stellt sich folgender Überlieferungskontext dar: In der Augsburger Handschrift steht die *Grisardis* am Ende [A: fol. 231va - 265va] einer Sammlung von unterschiedlichen prosaischen Schriften, u. a. einer deutschen Übertragung der *Ars moriendi* [A: fol. 1ra - 53va], sowie der Dekalogerklärung des Marquard von Lindau [A: fol. 79ra - 207ra]. Der Breslauer und der Nürnberger Codex enthalten jeweils neben der *Grisardis* das *Nonnenwerk*, das *Cordiale* und den *Geographischen Traktat* von Erhart Groß. In beiden Textzeugen schließt die *Grisardis* die Handschrift ab. Die Abschrift aus Erlangen vereinigt neben der Griseldis-Bearbeitung des Kartäusermönchs die von Niklas von Wyle angefertigte Übersetzung von Aeneas Silvius *De duobus amantibus* [E: fol. 53r - 131v] sowie die *Melusine* des Thüring von Ringoltingen [E: fol. 148r - 239r]. Die Münchner Handschrift M1 umfasst ein Martyrologium und Heiligenleben für die Monate Januar bis April [M1: fol. 1ra - 381vb], die am 23. Februar eingeschobene *Grisardis* [M1: fol. 176va - 206va] und eine deutsche Übertragung der *Historia trium regum* des Johannes von Hildesheim [M1: fol. 420r - 462v]. M2 enthält hingegen Lehren und Sprüche, die das Leben der Gottesmutter

Knape in Anlehnung an Strauchs Untersuchungsergebnisse zu der Aussage, dass die *Grisardis* Groß' von den Rezipienten als geistliches Exempel wahrgenommen wurde.[274] Jüngst hat Andres Laubinger erneut betont, dass sich „der literarische Rezeptionshorizont von Erhart Groß ebenso wenig auf Nürnberg [beschränkte] wie seine literarische Produktivität".[275] So sieht er Aufenthalte Groß in Erfurt und Freiburg vor seiner Zeit in der Nürnberger Kartause Marienzelle als belegt, eine Reise in die Nähe von Straßburg zumindest als möglich an.[276]

Dass das literarische Schaffen Groß' geschätzt wurde, wird zudem daran deutlich, dass Albrecht von Eyb (1420-1475), der als einer der maßgeblichen Vertreter des deutschen Frühhumanismus gilt,[277] die *Grisardis* aufgegriffen hat. Nach intensiver Beschäftigung mit den *studia humanitatis* während seines Studiums in Italien war er als Geistlicher und Jurist in Süddeutschland tätig, wo er eine Reihe seinerzeit viel beachteter lateinischer und deutschsprachiger Schriften verfasste. Im Zentrum seines Schaffens steht ein moralisch-didaktischer Ehetraktat, das *Ehebüchlein* (1472), für das ihm der erste Teil der *Grisardis* als Hauptvorlage diente.[278] In seinem Nachwort zur Edition der Griseldis des Apollonius von Tyrus konstatiert Hans-Dieter Kreuder sogar, dass die *Grisardis* des Erhart Groß überhaupt nur bekannt wurde, weil Albrecht von Eyb sie für sein *Ehebüchlein* exzerpiert habe.[279]

---

wiedergeben. Der Textzeuge aus Philadelphia stellt der *Grisardis* [P: fol. 178r - 231v] neben Piccolominis *Eurialus und Lucretia* [P: fol. 233r - 288v] in der Übersetzung Niklas von Wyles den *Alexander* [P: fol. 2r - 160v] von Seifrit zur Seite.

274 Vgl. KNAPE 1978, S. 49, Anm. 151 sowie STRAUCH 1931, S. XXVIIff. und EICHLER 1935, S. 37ff. und S. 103.

275 LAUBINGER 2007, S. 153.

276 Vgl. ebd., S. 152f.

277 Vgl. zu Albrecht von Eyb: WEINACHT 1982, S. VII-X.; HERRMANN 1893.

278 Er verwendete die Hs. B der *Grisardis* (vgl. WEINACHT 1982, S. XVIII.). Das *Ehebüchlein* weist so prägnante Ähnlichkeit mit der *Grisardis* auf, dass der Literaturwissenschaftler Philipp Strauch ihr sogar anfangs Albrecht von Eyb als Verfasser zuschrieb (vgl. STRAUCH 1885, S. 373ff.). 1892 berichtigte Strauch seine Aussage und ermittelte den Kartäusermönch Erhart Groß als Verfasser des anonymen Werks (vgl. STRAUCH 1892). Etwa zeitgleich widersprach Max Herrmann, der die Werke Albrechts von Eyb näher untersucht hatte, der Aussage Philipp Strauchs von 1885, da es sich u. a. nicht um den Stil Eybs handele und die Schreibweisen unterschiedlich seien. Er würdigte die *Grisardis* als „Werk eines guten Stilisten", doch „ein Werk des Albrecht von Eyb ist sie nicht" (vgl. HERRMANN 1893, S. 312).

279 Vgl. Hans-Dieter KREUDER: Nachwort zur Griseldis. In: Schmitt, Ludwig Erich/Noll-Wiemann, Renate (Hg.): Deutsche Volksbücher in Faksimiledrucken. Reihe A. Bd. 2: Appollonius von Tyrus. Hildesheim/New York 1975, S. I*-XI*, hier: S. II*.

1.2.1 *FABULA* ODER *HISTORIA*? SCHLUSSVARIANTEN IN DER HANDSCHRIFTLICHEN REZEPTION DER *GRISARDIS*

1.2.1.1 DIE NÜRNBERGER HANDSCHRIFT UND DIE GRUPPE ÄLTERER TEXTZEUGEN

Philipp Strauch konnte in seiner Edition der *Grisardis* sechs Handschriften berücksichtigen; dabei erkannte er die Breslauer aufgrund ihrer Datierung (1436) als die der ‚Urfassung' am nahestehendsten und nutzte folglich diese als Primärquelle für seine Edition und verglich die Fassungen M1, M2, B, E, W mit ihr.[280] Die Nürnberger Handschrift (N) lag Strauch erst nach Beendigung der Endredaktion vor, so dass diese für seine Arbeit nicht einbezogen werden konnte. Friedrich Eichler untersuchte diese Fassung vier Jahre später und stellte einen unmittelbaren Bezug zur bislang nicht überlieferten ‚Ur-*Grisardis*' fest, da sie ihm als direkte Abschrift des Breslauer Textzeugen gilt, der – wie Strauch artikulierte[281] – wenn schon kein Autograph, so zumindest unter Anleitung Erhart Groß' verfasst wurde. Dabei akzentuierte Eichler insbesondere die modifizierte Schlussvariante der Nürnberger Handschrift. Als Anmerkung publizierte er diese deshalb in seiner 1935 erschienenen Dissertation; der folgende Textvergleich rekurriert nicht auf Eichler, weil dessen Transkription einige Flüchtigkeitsfehler aufweist,[282] sondern auf die Originalhandschrift.

Es zeigt sich, dass die Nürnberger *Grisardis* kaum gravierende Abweichungen hinsichtlich des Breslauer Textzeugen aufweist, sieht man einmal von der Schlusspartie ab, die Strauch ja mittels des Münchner und somit eines jüngeren Textzeugen rekonstruierte. Entsprechend der Edition Strauchs übertitelt auch die Nürnberger Handschrift die *Grisardis*-Erzählung mit den knappen Worten: „Dicz puch heist der Grysard" [N: fol. 131rb] und akzentuiert anschließend Ursache und Absicht der Niederschrift:

> Alles das man schreibet got zu lobe und eren vnd zu pesserung den menschen wenn des fürsacz gut ist vnd wirt gefurt durch vil mittel in ein gutes end so ist es fruchtsam vor dem hern Dar vmb also

---

280 Vgl. STRAUCH 1931, S. XXXIII.

281 Vgl. ebd., S. XX und S. XXII. Anlass zu dieser Vermutung gab Strauch ein Vermerk auf fol. 63v der Breslauer Handschrift: „volpracht ist dieß werg in nürnperg ze den cartheusern noch christi gepurt CCCC vnd XXXVI iarr am pfingstag in der pfingßt wochen von dem do selbens geschriben mit aygner hand dir herr got".

282 Ein kurzer Textvergleich mag dies unterstreichen: „Als man dem hern saget jm quemen geste Do schicket er mit list das grÿsardis zu jm quem Denn [Eichler: denn; 1935, S. 33, Anm. 45] die aller demütigiste [Eichler: demütigste] grÿsardis [Eichler: fehlt] lief nicht vol zorns also das sie nicht kummen [Eichler: kumen] wolt von widerspenikeit sunder zu hant quam sie zu jm (…) Grÿsardis [Eichler: Grisardis] sprach er du weist meins hauß gescheffte [Eichler: geschefte] dar vmb mach alle ding ördenlich wann [Eichler: wan] die geste kummen [Eichler: kumen] mit der iunckfrawen die dich hat wider pracht [Eichler: die hat wyder pracht dich] jn deÿns vater hauß [Eichler: deyn vaterhausz] Vnd [Eichler: und] gee ein weil in mein kamer piß das der gedrang verget Vnd [Eichler: und] leg ander cleÿder an wenn es stünd mir nicht wol das ÿmand in meÿm hauß übel *geclaÿt* [Eichler: geslayt] seÿ" [N: fol. 161va - 161vb].

> ich geacht hab in diser zeit cristen leut syten besunder der die in der Ee siczen vnd halten nicht den glauben noch getrawen der man dem weib vnd das weib dem manne So wil ich vnd habe von den gnaden gotes schreib ein hystorien vnd fur leg den ee leuten vnd allen menschen zu pesserung als ich sie gehort hab vnd ich getraw got wer sie list mit fleiß das sie in raicze zu pesserung seins lebens Wann er hört die fursichtigkeit des mannes von dem die rede ist vnd der frawen wunderliche stetikeit demut gehorsam vnd sterck¶ [Markierung entsprechend Handschrift; N.A.] Nu hor zu man vnd vernym weip vnd lerent payde zucht und tugent [N: fol. 131rb - 131va].

Wie im Breslauer Codex werden beide Geschlechter zur Besserung ihres Lebens aufgerufen und dazu animiert, sich ein Beispiel an der Eheführung Grisardens und des Markgrafen zu nehmen. Analog zu der angenommenen Breslauer Vorlage berichtet nun auch der Nürnberger Textzeuge von der theoretischen Auseinandersetzung über die Vor- und Nachteile der Ehe zwischen dem edlen Markgrafen und dem Gelehrten Marcus, erzählt von der Brautwerbung des Fürsten bei dem armen Vater Grisardens, von der Hochzeit und dem Prüfungsgeschehen. Mit der Verstoßung Grisardens vom Hofe des Fürsten und ihrer Rückkehr in die ärmliche Hütte des Vaters wechselt Strauch in seiner Edition die Primärvorlage [vgl. Gr 48, 19-20; mit Zeile 20 setzt die Münchner Handschrift ein]. Mittels des Münchner Textzeugen Cgm 535 erfolgt die Darstellung der finalen Sequenz. Damit steigert sich die Anzahl differierender Stellen zwischen der Nürnberger Abschrift und der Ausgabe Strauchs, die ihren deutlichsten Ausdruck in dem gewandelten Erzählerkommentar am Ende finden.[283]

Es handelt sich bei den Modifikationen, die der Nürnberger im Vergleich zu dem von Strauch am Ende vorrangig verwendeten Münchner Textzeugen aufweist, größtenteils um kleinere Informationszusätze oder Veranschaulichungen, die zu einem besseren Leseverständnis beitragen sollen. Wenn der Erzähler der Münchner Handschrift Cgm 535 beispielsweise die Sitzordnung an der Hochzeitstafel zum Ende der Geschichte hin folgendermaßen ausführt: „und er *saß* zwischen der fremden frawen, *dy dy kint und die junckfrawen erzogen het* und zwischen der junckfrawen seiner tochter saß er, die Grisardis fur die prawtt het“ [Gr 51, 1-5], so lässt sich anhand der Veränderungen (ein neu eingefügter Relativsatz/Wandlung des Plurals in den Singular) ablesen, dass dem Schreiber die Darstellung in der Gruppe der älteren Textzeugen nicht ausreichend und nicht schlüssig erschien. Und tatsächlich ist dieser Passus in der Nürnberger Handschrift verwirrend. Dort heißt es: „Vnd er zwischen den *zwaÿen* fremden frawen *vnd seiner tochter*, die grÿsardis hielt für sein praut“ [N: fol. 162rb]. Welche zwei fremden Frauen sind gemeint? Aus der Handlung selbst lassen sich

[283] Eine tabellarische Gegenüberstellung mag dieses Phänomen dokumentieren. Sie findet sich im Anhang unter B) Synopse: Vergleich der Handschriften M1 und N mit der dritten Probe. Die variierten Passagen sind kursiviert.

nur die Tochter Grisardens und deren Ziehmutter herleiten, was offensichtlich auch der Schreiber der Münchner Abschrift so sah. Kurz darauf lässt sich dieses Phänomen erneut beobachten. Als Grisardis erkennt, dass das ihr widerfahrene Schicksal eine fingierte Prüfung war, heißt es in der Münchner Fassung: „Und do sie auch gewiße was und erkante, das ir herre all vergangeneu ding darumb het getan *umb versuchung willen der bestendikeit irer gedult*, do gedacht sie, wie sie den hern mocht furkummen in der offenparung“ [Gr 51, 29-33], während die Nürnberger Handschrift vage bleibt und sich auf das Erinnerungsvermögen des Lesers verlässt: „Vnd sie gewiß was vnd erkante, das ir herr alle vergangen ding darumb hatt gethan, Do dachte sie, wie sie möchte den herrn fürkummen in der offenbarung“ [N: fol. 162vb]. Dass der Münchner Schreiber den Grund des Prüfungsgeschehens am Ende nochmals akzentuiert, unterstreicht, wie entscheidend es für ihn war, den Lesern, beziehungsweise den Leserinnen diese Botschaft anzutragen.

Insgesamt lässt sich überdies eine Steigerung der Tugendhaftigkeit von Grisardis, aber auch ihrer Tochter in dem Münchner Codex ausmachen. Wo der Nürnberger Textzeuge, der hier repräsentativ für die Gruppe älterer Handschriften stehen mag, sich mit einfachen Personalpronomina und Adjektiven begnügt (z. B. „Vnd als man saget, das grÿsardis an vnterlaß sach die iunckfrawen an, vnd wundert sich der schöne *der meÿd* und jrer sÿtten“ [N: fol. 162rb], oder „[v]nd wie wol sie vor was allen menschen genem vnd auß der massen lieb“ [N: fol. 163vb]), nennt die Münchner Abschrift die Protagonistin namentlich (oftmals gekoppelt mit dem Adjektiv tugendhaft) „wie wol *dye tugenthaft Grisardis* vor allen menschen was genem und außdermaßen lip“ [Gr 53, 11ff.] und setzt steigernde Adjektivreihungen: „und, als man saget, so sah Grisardis die junckfrawen, *die dye prawt solt sein,* stettiglichen und oft an, und sie verwundert ir uberigen schon *und ir zuchtigen geperd* und *guten* siten, die sie het“ [Gr 51, 5-9].[284]

Darüber hinaus ist der Aspekt der mütterlichen Liebe, die Grisardis empfindet, als sie ihre Kinder langsam wieder erkennt, in dem Münchner Textzeugen intensiviert. Es heißt an entsprechender Stelle: „auch so warff sie unterweillent ir augen auf dy pruder, ir sunne, *das sie enzunt wart in muterlicher lib, das sie einen sulchen lußt und wolgevallen gewan an den kinden*, das sie aller trawrikeit vergaß und vor freuden nicht mocht essen“ [Gr 51, 9-13]. Die

[284] Ähnlich am Ende: Dort heißt es in der Münchner Fassung: „alzuhant must man pringen den frummen gerechten man, Grisardis vater“ [Gr 52, 21ff.], während der Nürnberger Textzeuge zwar den Empfang des Vaters ausschmückt, nicht aber die Charaktereigenschaften desselben: „Zu hant *mit wirdikeit vnd grossen eren* must man holen grÿsarden vater“ [N: fol. 163rb].

Nürnberger Fassung expliziert dieses Gefühl nicht: „Vnd warff sie vnterweiln ir augen *in die kinder*, so ward sie gleich also lustig, vnd sölchen geual hatte sie in jn, das sie vergaß als ir betrübtnuß, vnd vor frewden mocht sie nicht essen“ [N: fol. 162rb - 162va]. Obgleich in beiden Fassungen das fröhliche Antlitz Grisardens dem Markgrafen verrät, dass sie die Erprobung durchschaut und ihre Kinder wiedererkannt hat, zeigt die Nürnberger Abschrift doch eine Eigenart, die nicht in den Münchner Textzeugen eingegangen ist. Bevor der Markgraf seiner Gattin die Frage stellt, ob sie sich sicher sei, dass die Kinder vor ihr ihre eigenen seien, verlängert er noch einmal den Spannungsbogen, indem er sich mit den Worten „Was newes ist das grÿsardis“ [N: fol. 163ra] an sie richtet. Grisardis erwidert gewitzt: „herr hab ich ein gelüst zu schÿmpffen vor euch mit meinen kindern“ [N: fol. 163ra] und nimmt damit die Antwort auf die im Anschluss daran durch den Markgrafen artikulierte Frage „Schecztu ia, das die kinder dein sein?“ [N: fol. 163ra] vorweg. Dieses retardierende Moment wird von dem Münchner Schreiber ausgespart.

Am deutlichsten lässt sich der Unterschied zwischen älterer und jüngerer Gruppe von Textzeugen jedoch ganz am Ende demonstrieren. Während in der Nürnberger Fassung betont wird, dass sich die dargestellten Geschehnisse auch „leicht an vil dingen anders verlauffen“ haben könnten, „den es hie gemalt ist von eym guten manne zu nürmberg“ [N: fol. 163vb],[285] akzentuiert der Münchner Textzeuge in der Edition Strauchs die Tatsächlichkeit des Berichteten: „es sol auch ein itlicher leser und zuhorer wissen, das diseu istory nach dißem vorgeschriben synn sich also verlauffen hat und geschehen ist“ [Gr 53, 17-20]. Die Münchner Abschrift, die 15 Jahre nach dem Nürnberger Codex entstanden ist, markiert folglich aus rezeptionsästhetischer Perspektive einen Bruch, insofern die Faktualität der Geschehnisse und somit die Nachahmbarkeit des tugendhaften Verhaltens Grisardens durch die Leser- bzw. Zuhörerinnen hervorgehoben wird. Dieser Auslegung folgen dann auch alle späteren Textzeugen. Auch die zweite Münchner Handschrift (Cgm 6020) endet mit diesem Wortlaut: „das diese historie nach disem vorgeschriben synn sich also verlauffen hat vnd geschehen ist. Got sey gelobt per me andreas de purckhausen“ [M2: fol. 358v]. Der Berliner Textzeuge, den Strauch bereits 1885 für einen Abdruck der *Grisardis* in der Zeitschrift für deutsches Altertum

[285] Dass Groß dem Prinzip der sinngemäßen im Gegensatz zur wortwörtlichen Übertragung von Vorlagen zugeneigt war, expliziert er auch in seinem *Cordiale*, das in der Breslauer und Nürnberger Handschrift ja zusammen mit der *Grisardis* steht: „Doch hab ich außen gelassen eygenschaft der capitel der pücher, die do werden gemelt, darvmmb das es den layen niht nütz ist und wirt auch gemainlich gefelscht von übirsehen der schreiber. Aber die lerr ist volkumenlich beschriben“ [Br: fol. 1r; zitiert nach RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 49].

und deutsche Literatur verwendete, endet ebenfalls mit dieser Faktualitätsversicherung: „es sol auch ein itlicher leser und zuhorer wiessen, das diese histori nach diesem vorgeschrieben synn sich also verlauffen hat und geschen ist“.[286] Das Ende der Erlangener Textzeugen lässt sich aufgrund der in der Archivbeschreibung wiedergegeben wenigen Worte ebenfalls der Gruppe jüngerer Handschriften zuordnen: „(...) erloffen hat und geschehenn ist Amen“ [E: fol. 52v]. An dieser Abschrift orientierte sich die Handschrift aus Philadelphia, die entsprechend abschließt.[287] Der Ausklang in der Wolfenbüttler Fassung lässt sich über die bei Strauch dargestellte Handschriftenabhängigkeit rekonstruieren:[288] Demnach zeigen die Berliner und die Wolfenbüttler sowie die zweite Münchner Abschrift einige Verwandtschaft. Dass dem so ist, mag der Vergleich der Anfangspassage belegen, der wiederum in allen Textzeugen dieser jüngeren Gruppe modifiziert scheint im Kontrast zu den älteren Handschriften: „Gar ein schoene und lustige Hystorija zu hoerenn von einem Tugenthaftigen weysen und mechtigenn furstenn und herren Marggrauen und von einer diemutigen gotforchtigen Junckfrawen mit dem Namen gehaissenn Grisardis etc.“ [W: fol. 243].[289]

Es lassen sich also zwei Gruppen von Textzeugen bestimmen. Eine ältere und vermutlich zeitlich und räumlich eng beieinander liegende, bestehend aus der Breslauer, der Augsburger und der Nürnberger Fassung, sowie eine jüngere, die, vermutlich eingeleitet durch den Münchner Textzeugen Cgm. 535,[290] den Berliner (B), den Wolfenbüttler (W), den Erlangener (E) und den zweiten Münchner Codex (Cgm 6020) umfasst. Diese Gruppe zeichnet sich insbesondere durch eine im Vergleich zu der älteren Textzeugengruppe modifizierte Überschrift sowie eine gewandelte Schlussvariante aus. Während die älteren Handschriften die

---

286 STRAUCH 1885, S. 427. Zu diesem Zeitpunkt ging Strauch noch davon aus, dass die *Grisardis* von Albrecht von Eyb verfasst worden sei. Dies revidierte er kurze Zeit später.

287 Vgl. das folgende Kapitel.

288 Vgl. STRAUCH 1931, S. XXXIVf.

289 Analog heißt es in den anderen Abschriften: „Gar ein schon lusstig jstoria zu horen von einem tugenthafftigen weissen mechtigen fursten vnd herren ein markgraff vnd von einer demutigen gotfurchtigen junckfrawen mit dem namen geheißen Grisardis“ [M1: fol. 176va]; „Hie nach volget gar ein schone lustige hystoria zu horen von einem tugenthaftigen fursten der do weiß vnd mechtig was ein herr und marggraue vnd von einer demutigen gocz forchtigen junckfrawen mit dem namen geheissen Grisard“ [M2: fol. 281r]; „Gar ein schon lustige historienn von einem tugenthafftigen weysen furstenn vnd einer demutigenn forchtsamen Junchfrawenn mit dem namen Grisardis. Maria [B: fol. 96v]; „Hie hebet sich an ein hubsche lustige hiestory von einem tugenthafftigen weissen fursten mechtigen heren und marggrawen (genant) und von eyner dymuttigen forchtsamen junckfrawen mit dem namen gehayssen Grysardus“ [P: fol. 178r].

290 „Vermutlich“ deshalb, weil die Datierung des zweiten Münchner Codex (Cgm 6020) umstritten ist. Während ältere Untersuchungen den Entstehungszeitraum dieser Handschrift lediglich ganz allgemein in das 15. Jahrhundert legen (vgl. u. a. STRAUCH 1931, S. XXXI), wird heute die Vermutung geäußert, der Textzeuge sei schon um 1454 entstanden (vgl. HILG, Hardo: Das ‚Marienleben’ des Heinrich von St. Gallen. Text und Untersuchung. Mit einem Verzeichnis deutschsprachiger Prosamarienleben bis etwa 1520. München 1981, S. 40). Wenn dem so ist, so wäre M2 vor M1 niedergeschrieben worden und Letzterer vielleicht nur eine Abschrift von M2.

Erzählung von Grisardis und dem Markgrafen lediglich mit den Worten „Dieß puch heist der Grysard“[291] übertiteln, versorgen die jüngeren Textzeugen den Leser bereits in der Überschrift mit mehr Informationen bezüglich der Protagonisten.

1.2.1.2 DIE IN PHILADELPHIA BEWAHRTE HANDSCHRIFT[292] UND DIE GRUPPE JÜNGERER ABSCHRIFTEN

Es handelt sich bei Ms. Codex 1077 um eine Papierhandschrift, bestehend aus 357 Blättern, 207 x 149 (157 x 105) mm. Die *Grisardis* ist hierin zusammen mit Seifrits *Alexander* und Niklas von Wyles Übersetzung von Aeneas Silvio Piccolominis *De duobus amantibus* (1. Transl.), der Geschichte der beiden Liebenden Eurialus und Lucretia, überliefert. In den ersten beiden Texten sind die Kapitelüberschriften mit roter Farbe geschrieben. Das ganze Werk hindurch betont diese Farbgebung zudem die Anfänge der Linien sowie bestimmte Anfangsbuchstaben. Rote Unterstreichungen finden sich ebenfalls im gesamten Codex, häufig markieren diese Eigennamen.

Nach Hans-Hugo Steinhoff (1984) weist die Handschrift einen bairischen Dialekt auf und stammt aus dem späten 15. Jahrhundert. Die Informationen der Universitätsbibliothek in Pennsylvania[293] sind irreführend: So wird der Codex unter Ms. Codex 1077 – Seifrit 14th century [Alexander] geführt, die Handschrift dann aber zwischen 1400 und 1475 angesetzt. Die Zuordnung in das 14. Jahrhundert bezieht sich dabei auf das von Seifrit selbst vollendete *Alexander*epos, die Datierung in das 15. Jahrhundert auf die Abschrift. Auf fol. 160v, dem Ende des *Alexanders*, gibt sich der Schreiber als Hans Schwenter zu erkennen. Allerdings scheint die Hand, die anschließend die *Grisardis* eingetragen hat, eine andere zu sein, so dass Hans Schwenter wohl lediglich als Schreiber der *Alexander*-Erzählung gelten kann. Die Angabe in der bibliotheksinternen Handschriftenbeschreibung, es handele sich bei dem Schreiber um Hans Schwent, ist falsch. Zwar lässt sich ein Hans Schwent für das 15. Jahrhundert nachweisen, in der Handschrift in Pennsylvania gibt er sich jedoch eindeutig als Hans Schwenter zu erkennen. Der Familienname Schwenter ist ein für den mittelfränkischen Raum

---

[291] So die Breslauer Handschrift [zitiert nach STRAUCH 1931, S. 1]. In der Nürnberger Abschrift heißt es entsprechend „Dicz puch heist der Grysard“ [N: fol. 131rb] und in der Augsburger „Ditz bůch haißet der Grÿshard“ [zitiert nach der Archivbeschreibung der Handschrift durch Otto NEUDORFF (1939) S. 21-23; einsehbar unter: http://www.bbaw.de/forschung/dtm/HSA/700275470021.html; 28.01.2011].

[292] Ms. Codex 1077, fol. 178r - 231v.

[293] Vgl. hierzu: http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/record.html?id=MEDREN_4229416 (09.09.2012).

typisch. Er lässt sich insbesondere im 15./16. Jahrhundert für die Stadt Nürnberg nachweisen.[294] Folglich kann der Codex wohl tatsächlich dem Nürnberger Raum zugewiesen werden. Die nach der *Grisardis* folgende Erzählung von Eurialus und Lucretia scheint von der selben Hand eingetragen worden zu sein, wie die *Grisardis*, wenngleich die Verifizierung dieser Annahme mittels einer genauen kodikologischen Analyse noch aussteht. Wären die Erzählung von Eurialus und Lucretia und der *Grisardis* jedoch einer Hand entflossen, würde dies den Entstehungszeitraum etwas einschränken. Denn Enea Silvio Piccolominis schrieb *De duobus amantibus* 1444, die Übersetzung von Niklas von Wyle wurde seit 1461/62 bis 1478 (Erstdruck) verfasst. Demzufolge entstanden alle Abschriften dieser Übersetzung nach 1462. Wo der Codex ursprünglich herstammt und welche Stationen er auf seinem Weg in die Vereinigten Staaten nahm, lässt sich nicht mehr en detail rekonstruieren. Ein Besitzvermerk in Form eines Stempels (Innenseite des ersten Blattes) verweist auf P. Leopold Gruber (1733-1807), Prokurator der Wiener Piaristen.[295] Eine handschriftliche Notiz nennt zudem das Piaristenkollegium St. Thekla auf der Wieden in Wien[296] als Eigentümer („Biblioth. Coll. Widens./1854" [P: fol. 1v] und "Bibl. Coll. Wid. 54" [P: fol. 2r]).

Im Folgenden soll anhand einiger Beispiele eine Untersuchung auf mögliche Modifikationen erfolgen. Hierzu wurden als Vergleichsbasis die Edition von Strauch herangezogen und die zentralen narrativen Scharnierstellen kontrastiert.

Deutlich wird, dass sich der in Philadelphia aufbewahrte Textzeuge nicht an der älteren Gruppe von Textzeugen orientierte, sondern an der Gruppe von jüngeren Manuskripten. Dies lässt sich wiederum bereits an der Überschrift exemplifizieren: Der knappe Titel „Dieß puch heist der Grysard", wie es in den Breslauer, Nürnberger und Augsburger Fassungen heißt, wird in der jüngeren Gruppe von Textzeugen mit zusätzlichen Informationen unterfüttert: „Hie nach volget gar ein schone lustige hystoria zu horen von einem tugenthaftigen fursten der do weiß vnd mechtig was ein herr und marggraue vnd von einer demutigen gocz forchtigen junckfrawen mit dem namen geheissen Grisard" [M2: fol. 281r]. Obgleich auch in dieser Version nur Grisardis namentlich genannt wird, verweist die spätere Variante auf beide

---

294 Vgl. z. B. die Angaben zu Familiendaten der Paul Wolfgang Merkelschen Familienstiftung unter http://www.merkelstiftung.de/Familie/familiendaten/familygroup.php?familyID=F2079&tree=PWMerkel; 28.01.2011

295 In der Handschrift heißt es: „Ex libris P. Leopoldi Gruber cler. reg. e scholis piis". Hans-Hugo Steinhoff konnte P. Leopold Gruber als Ordensbruder der österreichischen Piaristen ausmachen (STEINHOFF 1984, S. 132-135). Die Piaristen sind eine katholische Ordensgemeinschaft von Männern, vornehmlich Priestern, die in der Erziehung und im Schuldienst wirken.

296 Vgl. STEINHOFF 1984, S. 132-135.

Hauptfiguren, die zudem bereits mit ihren positiven Eigenschaften angeführt werden. Diese Perspektivierung tritt dann aber in der Erzählung zugunsten einer deutlichen Fokussierung von Grisardens charakterlicher Disposition in den Hintergrund, insofern ihre Tugendhaftigkeit und Virginität stärker akzentuiert werden. Wo beispielsweise die Breslauer Handschrift lediglich von Stetigkeit, Demut, Gehorsam und Beständigkeit der „frawen" [Gr 1, 14] spricht, spezifiziert der Textzeuge aus Pennsylvania „*demuttigen Iunckfrawen* vnd frawen" [P: fol. 178v]. Verdichtet tritt dieses Phänomen mit der Brautschau des Markgrafen in Erscheinung, kurz nachdem Grisardis durch den Erzähler eingeführt wurde:

> die *Selbig Junckfraw* Sache der furst vnd marggraffe Zu Zeitten auß dem fennster Seins palasts So sie mit denn schefflein vmb gyeng vnd Jn gehaym vnd verSchwigenn So hett er lange Zeit achtung gehatt auff den vatter vnd auch Sein tochter *der Junckfrawen* vnd er hette des yczunder gewisslich empfunden das *die Junckfraw* ein lebenn an ir furett vber die gwanheit der andernn *Junckfrawenn* vnd menschen vnd wen er *die Junckfraw* Sache So wennett er er Sech ein engel [P: fol. 202r - 202v].

Die Breslauer Handschrift begnügt sich dagegen mit dem Personalpronomen ‚sie' oder mit weniger charakteristischen Bezeichnungen wie „die tochter":

> die sach der marggraf auß dem fenster seynes pallatz zu den zeiten, wenn sie mit den schafen umb ging, und vorswigen hatte er lange zeit achtung gehabt auf den vatter und die tochter, und er hatte daz gewislich yczund empfunden, daz sie eyn leben an ir fürte ubir die gewonheit ander leute, und wen er sie sach, so meint er, er seh ein engel [Gr 25, 30-37].

Das Zusammentreffen der Worte ‚Grisardis' und ‚Jungfrau' oder ‚tugendhaft' ist besonders augenscheinlich und legitimiert die Schlussfolgerung, dass der Schreiber um eine Betonung der Vorbildlichkeit Grisardens, die dieser offensichtlich in ihrer Jungfräulichkeit erkannte, bemüht war. Diese Apostrophierung erinnert an Steinhöwels Stilisierung seiner Grisel als Vorbild weiblicher Tugendhaftigkeit par exellence. Folglich ist auch das Brautlob kurz nach der Hochzeit gesteigert. Während in der Breslauer Fassung lediglich von „Grysardis" die Rede ist, die mit ihrer Heimführung auf das Schloss des Markgrafen

> von tage zu tage in großer bekentlichkeit des volkes [quam] und die gnade gotes stund ir alzo pey, daz sie nicht allein gewaldig waz dez hern durch ir tugundlich leben, sundern sie hild sich alzo demůtiglich, inniglich und gnediglich zu arm und reich, edel und unedel, die vor sie quamen [Gr 38, 23-28],

wird die Protagonistin in der in Philadelphia aufbewahrten Handschrift gleich zur „edel vnd tugenthafft furstyn" erhoben, die aufgrund ihres mustergültigen Betragens nicht nur „Jn So groß bekenntnus dem lande vnd der gmein" kommt, sondern so manchen dazu animiert, sich ein „gut ebenpild von ir" [P: fol. 216r] zu nehmen. Dem entspricht auf einer intentionalen Ebene, dass der von Groß angestrebte Adressatenkreis „Nu hŏr zu, *man*, und vernym, *weip*,

und lernt *beide* zucht und tugund!“ [Gr 1, 16f.] auf Frauen beschränkt ist: „Nun hor zw vnd vernym weyb vnd auch Junckfraw vnd lerent zucht vnd auch dugentt“ [P: fol. 178v]. Ehe- und Jungfrauen sollen sich an Grisardens Beispiel orientieren. Trotzdem folgt der Schreiber Groß in dessen Motivation, die zur Niederschrift der Erzählung führte:

> dar vmb als ich gedacht hab in dysser zeit kristen lewt Sytten vnd besunder der die Jn der ee sytzen vnd haben nicht den glauben noch der Man dem weyb vnd das weyb dem man So hab ich von den gnaden gocz wyllen ein hystoryen zu schreyben vnd für zu legen den eelewtten vnd allen menschen zu pesrung Seins lebens als ich Sie den gehortt hab vnd ich traw got wer die history list das Sie Jn Raißt zu pesrung Seins lebens [P: fol. 178r].[297]

Dass der Schreiber die Adressierung an die Eheleute und darüber hinaus an alle Menschen übernimmt, im Folgenden jedoch seinen direkten Aufruf, ihm zuzuhören, explizit nur an die Frauen und Jungfrauen richtet, legt eine hierarchische Gewichtung nahe: Mehr noch als die Ehemänner und die Jünglinge, die zum Teil bereits in jungen Jahren ihren Körper sündhaften Ausschweifungen hingeben [vgl. P: fol. 178v], werden die Frauen dazu aufgefordert, die Keuschheit zu wahren. Ihnen wird damit die Verantwortung für die angestrebte moralische Besserung der Gesellschaft angetragen. Das wertet die Frau zwar einerseits auf, schließlich wurde sie analog zum biblischen Sündenfall lange als verführbareres und geistig schwächeres Geschlecht gesehen, andererseits jedoch wird sie als alleiniger Garant sittlichen Zusammenlebens kommuniziert, was den Mann gleichzeitig von allen Zuständigkeiten zu entbinden scheint. Dass der Markgraf sich dennoch einem jungfräulichen Leben im Vertrauen auf Gott verschreibt, adelt ihn zwar, trotzdem wird das Attribut ‚jungfräulich’ in dem Textzeugen aus Pennsylvania deutlich an Grisardis gebunden.

Die Zuweisung von Eigenschaften an Geschlechter erfolgt in der vorliegenden Handschrift insgesamt wesentlich strikter. Während in der älteren Gruppe von Manuskripten beide Protagonisten recht ähnliche Dispositionen aufweisen, trennt die jüngere Gruppe schärfer zwischen männlichen und weiblichen Anlagen. Dies zeigt sich beispielsweise dann, wenn der Vater dem Markgrafen erklärt, weshalb Grisardis der einzige Trost ist, den er sich in seinem letzten Lebensabschnitt wünscht:

> (...) sundern last euch erparmen meines armutz und alters, daz nicht hab noch begert zu haben kein trost in dießem leben, wen allen trost had mir got gegeben in der vorsichtikeit meyner tochter. mit

[297] In der Breslauer Handschrift heißt es: „dorumb alzo ich geacht habe in dieser zeit cristenleut sytten, besundern der die in der e sitzen und halten nicht den glauben noch getrawen der man dem weibe und daz weib dem manne, so wil ich, und habe von den gnaden gotes, schreib eyn hystorie und für lege den eleuten und allen menschen zu pesserung, as ich sie gehord habe, und ich getrew gote, wer sie list mit fleiß, daz sie yn reiße zu pesserung seins lebens“ [Gr 1, 5-13].

vorsorgen ist sie mein muter, von lieb mein kind, eyn nererin meins lebens, dez dinstes mein meid. sie ist auch mein vater von weysheit. thud ir mir dar uber kein gewalt (...) [Gr 30, 31 - 31, 1].

Die explizite Bekräftigung, Grisardis sei über ihre verschiedenen Rollen (als Tochter, Mutter, Kind, Ernährerin, Magd) hinaus aufgrund ihrer Weisheit ein Vater, entfällt in der in Philadelphia aufbewahrten Fassung:

Sunder last euch erparmen mein alter vnd mein armut vnd das ich nicht hab noch beger kaynen trost Jn diessem leben wan alltrost hat mir got geben In der versechung meiner dochter mit versorgen So ist Sie mein mutter von lieb wegenn So ist sie mein kynd vnd ein ernereryn Meins lebens des dinst ist Sie mein magt Thund ir mir darvber keinen gewalt [P: fol. 208r].

Hier erscheint Grisardis nur mit weiblichen Tugenden ausgestattet. Weisheit, verstanden als gemeinhin maskulin konnotierte Eigenschaft, können nur Männer erlangen [vgl. u. a. Überschrift; P: fol. 178r; fol. 219r], und auch die Vorsicht, welche der Schreiber der Handschrift aus Pennsylvania mit „versechung" also Versorgung ersetzt, wird allein dem Markgrafen attestiert [vgl. u. a. P: fol. 217v; 218v; 219r; 231v]. Lediglich einmal ist von der Vorsicht Grisardens die Rede. In ihrem Verhalten gegenüber den Untertanen beweist auch sie sich in dieser Eigenschaft [vgl. P: fol. 216v]. Sogleich wird der Blick des Lesers dann jedoch wieder auf Grisardens weibliche Wesensart gelenkt: Sie wird Mutter und kurz darauf zur geprüften Gattin.

Mit dem Prüfungsvorhaben erneuert der Schreiber nun auch auf narrativer Ebene die im *incipit* artikulierte Absicht sowie die klare Rollenzuweisung an Mann und Frau. Er übernimmt den rationalen Part und erdenkt in großer Vorsicht, wie er sie aufgrund ihrer enormen Tugend als Exempel und Vorbild inszenieren kann:

do Nun der margraffe sach das Grisardis sein gmachel nicht allein tugentlich was Sunder das sie auch den perg der tugent Jnnen hielt / Do gedacht er Jn *grosser fursichtigkaitt* wie er Sie Jn hertten und schweren sachen versuchenn vnd beweren wold an Jrenn tugenden andern frawen Zu einer ewigen lere vnd Zu einem exempel *vnd gutten ebenpilden* aller frumkeit" [P: fol. 218v].

Dass der Schreiber entgegen der älteren Gruppe von Handschriften das Wort „exempel" durch den Begriff „ebenpilden" doppelt – ein Verfahren, das sich auch an anderen Stellen zeigt –, unterstreicht er die Absicht, vorrangig Frauen mit der Niederschrift der *Grisardis* belehren zu wollen. Ob der Schreiber des Textzeugen aus Pennsylvania während der dritten Probe darauf verzichtet, die neue Braut durch die in der Kammer sitzende Grisardis beurteilen zu lassen,[298]

[298] „Darvmb so mach vnd berait allding Ordennlichenn wenn die gest komen mit der Junckfrawenn / die dich hat widerpracht indeins vatters hawsse vnd ge ein weyl Jn mein kamer pies das das gedreng des volcks vergett vnd leg andere klayder an wann es stund mir nit woll an das Jmantt yn meinemem (sic) hoff vbel gekleidett werre"

weil ihm dies in Anbetracht seiner didaktischen Intention zu grausam erscheint oder weil er diesen Passus schlichtweg überlesen hat, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen.

Mit der Heimkehr Grisardens zu ihrem Vater, nachdem sie vom Palast verstoßen wurde, bricht die Breslauer Handschrift in der Edition Strauchs ab und die Münchner wird zur Primärvorlage.[299] Ein Textvergleich zeigt, dass sich damit auch die Unterschiede zwischen dem Textzeugen aus Pennsylvania und der Edition Strauchs reduzieren. Das ist daraus zu erklären, dass sowohl die Münchner Handschrift (Cgm 535) als auch die aus Pennsylvania der jüngeren Gruppe von Textzeugen zuzurechnen sind. Die Apostrophierung Grisardens als Jungfrau oder als tugendhaft beispielsweise taucht in der Edition Strauchs mit dem Einsetzen der Münchner Abschrift vermehrt auf [vgl. Gr 48, 25; 50, 20; 51, 17f.; 51, 24; 51, 36; 53, 12]. Zuvor findet man diese Bezeichnung im Text nicht.

2. STRUKTUR UND KONFIGURATION DER *GRISARDIS*

Überschrieben ist der Text mit „Dieß puch heist der Grysard“,[300] was im Vergleich zu den möglichen Vorlagen auf den gewandelten Fokus Groß' verweist. Die arme Tochter eines Schafhirten steht – anders als dies Ursula Kocher konstatiert – deutlich im Mittelpunkt der Großschen Bearbeitung.[301] Kocher betont dagegen folgerichtig, dass die Erzählung von Groß zwischen Exempel und Novelle stehe: Die *Grisardis* durchbreche den sonst für Exempel üblichen Wechsel zwischen Nullfokalisierung und externer Fokalisierung durch interne Fokalisierungen, was die Charakterisierung der *Grisardis* als Novelle plausibilisiere.[302] Die ambivalente Bewertung ist zum Teil durch die Form der *Grisardis* bedingt. Dass die Novelle sich einer eindeutigen Zuordnung entzieht, lässt sich durch die zweigeteilte Grundstruktur erklären. Während die zweite Hälfte, bestehend aus der Griseldis-Erzählung, tatsächlich die Gattungsvorgaben der Novelle einlöst (Kapitel 7-14), wird der Leser im ersten Abschnitt (Kapitel 1-6), der durch die Aufforderung der Untertanen zur Eheschließung eingeleitet wird

---

[P: fol. 228r - 228v]. In der von Strauch besorgten Edition heißt es dagegen: „darumb so mach und bereitt alle dinck ordenlich, wann die geßte kummen mit der junckfrawen, die dich hat wider pracht in deines vater hawße, und gee ein weyl in mein kammer, biß das gedreng des volkes verget, und leg ander cleider an, wann es stund mir nicht wol, das ymant an meinem hoff ubel cleider an het, *und schatz dy junckfraw durch ein lochlein in der kammer*.“ [Gr 50, 4-11].

299 Vgl. EICHLER 1935, S. 32, Anm. 45.

300 Zur Problematik der maskulinen Namensgebung vgl. die Vorbemerkungen S. 2f., Anm. 7 in dieser Arbeit.

301 Kocher schreibt in ihrem Kapitel ‚Analyse der Figuren', dass dem Markgrafen „in der Bearbeitung von Groß (...) ein besonderes Gewicht (...)“ zukomme, „auch wenn er [der Markgraf; N.A.] auffälligerweise keinen Namen trägt und nur als Amtsträger mit dementsprechenden Aufgaben und Pflichten agiert“ (KOCHER 2005, S. 172f.).

302 Vgl. KOCHER 2005, S. 183.

[vgl. Gr 2, 15 - 3, 6], Zeuge eines Streitgesprächs zwischen dem namenlosen Markgrafen und dem Gelehrten Marcus über die Vor- und Nachteile der Ehe. Der Theorie folgt also das praktische Beispiel der tugendsamen Ehefrau Grisardis. Umrahmt ist die Erzählung ferner von einer knappen Einleitung, die Auskunft über die Motivation des Schreibers gibt, die Adressaten benennt – dabei werden beide Geschlechter angesprochen – und in topischer Weise den guten Willen des Dichters versichert:

> dorumb alzo ich geacht habe in dieser zeit cristenleut sytten, besundern der die in der e sitzen und halten nicht den glauben noch getrawen der man dem weibe und daz weib dem manne, so wil ich, und habe von den gnaden gotes, schreib eyn hystorie und für lege den eleuten und allen menschen zu pesserung, as ich sie gehord habe, und ich getrew gote, wer sie list mit fleiß, daz sie yn reiße zu pesserung seins lebens, wen er hort die vorsichtikeit des mannes, von dem die red ist, und der frawen wunderliche stetikeit, demud, gehorsam und sterg.
> Nu hȯr zu, man, und vornym, weip, und lernt beide zucht und tugund! (...) dez schal nymand verůbel haben, ist er anders vornunftig und mag begreifen den vorsacz und guten wille, den der teychter diß půchleins had gehabt [Gr 1, 5 - 2, 9]

und von einer kurzen direkten Leseranrede am Ende, die auf die Faktualität der berichteten Geschehnisse verweist: „es sol auch ein itlicher leser und zuhorer wissen, das diseu istory nach dißem vorgeschriben synn sich also verlauffen hat und geschehen ist“ [Gr 53, 17-20].[303]

Die Handlung der Erzählung[304] lässt sich in zehn Sequenzen gliedern, die mit den 14 Kapiteln des Verfassers nicht immer übereinstimmen. Die Sequenzen 1 und 2 gehören zusammen und machen den ersten Teil aus, die Sequenzen 3-10 den zweiten. Der Sequenz 6 im zweiten Teil kommt dabei noch eine Sonderrolle zu; sie ist sozusagen die Spiegelachse des zweiten Teils. Die Sequenzen 3-5 zeigen den sozialen Aufstieg der Grisardis von der Schäferstochter zur Markgräfin und münden in das Lob der tugendsamen Grisardis und die Geburt der Kinder. Dann folgt der sukzessive Rückgang in den Sequenzen 7-9, die fingierte Ermordung der Kinder, die Entlassung vom Hofe, die Rückkehr in die Hütte des Vaters und der durch den Markgrafen eingeforderte Brautdienst bei dessen zweiter Hochzeit. Die zehnte Sequenz präsentiert dann das glückliche Ende durch die Auflösung der Proben und die Zusammenführung der Familie. Dabei spiegelt sich das Geschehen mit der 6. Sequenz: Der hier erwähnten Geburt der Kinder folgt in der siebten Sequenz deren Wegnahme durch den Markgrafen. In der vierten und fünften geht es um die Brautwerbung, die Einkleidung,

---

303 Philipp Strauch rekonstruierte den Schluss der *Grisardis* nicht mittels der Breslauer Handschrift, sondern anhand des Münchner Textzeugen Cgm 535, der vermutlich 1457 entstanden ist. Es zeigt sich jedoch, dass die ältere Gruppe von Handschriften (Breslauer, Nürnberger und Augsburger) ein anderes Ende aufweist (vgl. hierzu das vorangegangene Kapitel 1.2 in dieser Arbeit).

304 Vgl. hierzu die Ausführungen von KOCHER 2005, S. 165f. und die Skizze auf S. 81 der vorliegenden Arbeit.

Trauung und Heimführung[305], in der achten dagegen wird Grisardis von ihrem Mann verstoßen und kehrt in ihren alten Lumpen zum Vater zurück. Die dritte Sequenz beinhaltet die Zeit vor der Hochzeit, die neunte thematisiert die Vorbereitungen zur zweiten Hochzeit, für die Grisardis als Dienstmagd an den Hof gebeten wird. Die zehnte Sequenz lässt sich mit der ersten und sechsten vergleichen, insofern sie den zufriedenen Anfangszustand des ehelosen Markgrafen, die gelungene Einführung der neuen Braut in das soziale Gefüge des Hofes und den glücklichen Endzustand präsentieren. Zu Beginn der Erzählung und am Ende, aber auch während des eigentlichen Plots schaltet sich immer wieder ein heterodiegetischer Erzähler ein, um die mit der Niederschrift verbundene Absicht oder aber die gerade beschriebenen Geschehnisse zu kommentieren. Diese narrativen Eingriffe entsprechen den Prinzipien spätmittelalterlicher Predigten und unterstreichen die monastische Herkunft des Verfassers.[306] Die Amplifikation des Kontextes spiegelt sich in den zwei Teilen des Traktates wider. So dominiert in den Kapiteln 1 bis 6 ein Frauen- und Ehebild, das gänzlich der männlichen Sichtweise verpflichtet ist, während der zweite Teil den Fokus auf Grisardis richtet, die durch ihr tugendsames Verhalten die Bedenken des Markgrafen gegenüber Ehefrauen relativiert. Schematisch lässt sich die Handlung wie folgt darstellen:[307]

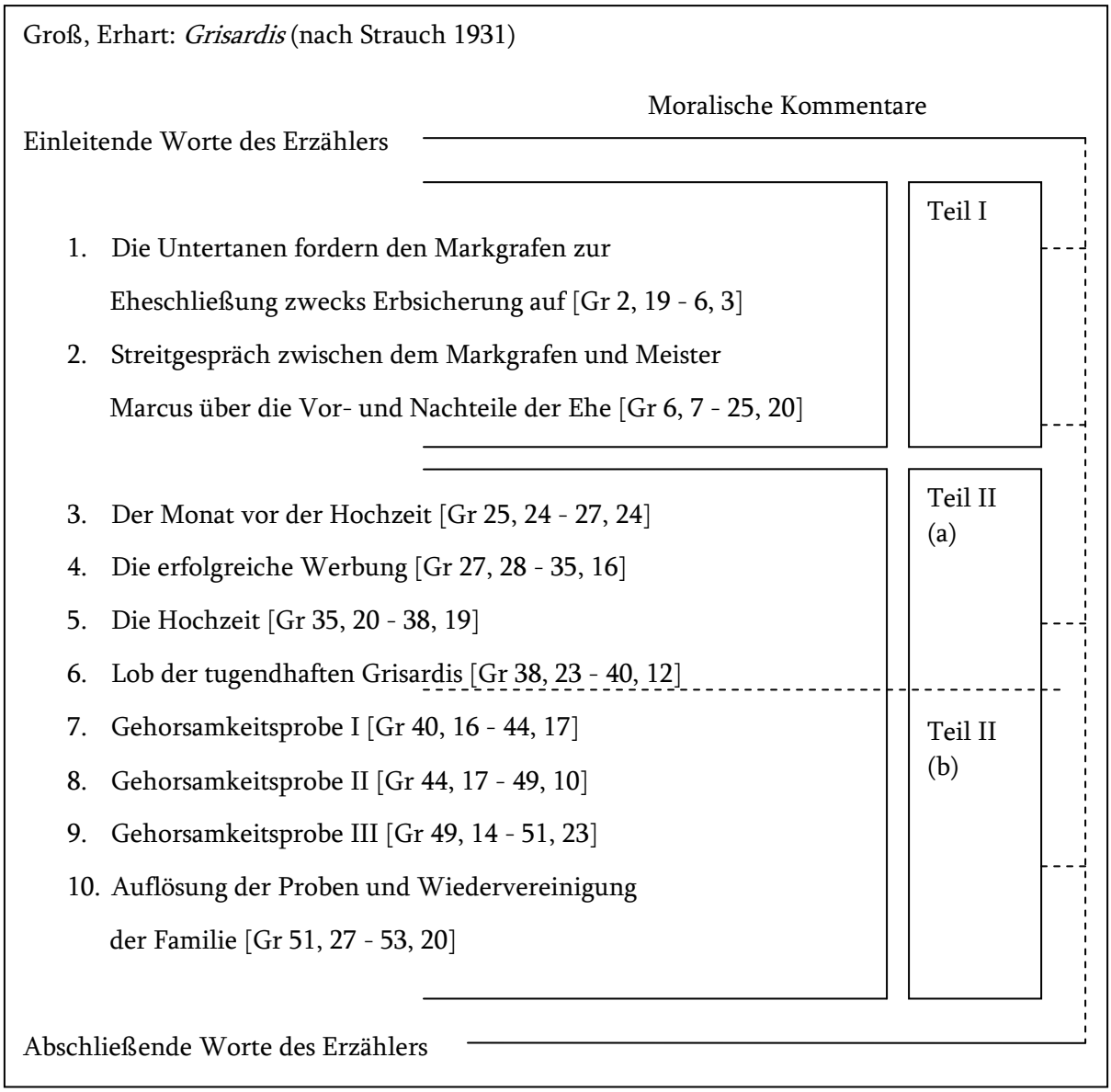
---

[305] Die Heimführung beinhaltet das festliche Geleit der Braut durch die Hochzeitsgesellschaft in das Haus des Bräutigams. Dieses Ritual wurde in aller Regel von einer breiten Geräuschkulisse begleitet. Auch die heute noch häufig durchgeführte Entführung der Braut gehörte zum Prozedere dazu (vgl. DOMBOIS, Hans: Kirche und Eherecht. Studien und Abhandlungen 1953-1972. Stuttgart 1974, S. 26). Der Heimführung folgte das Hochzeitsfest im neuen Domizil des Brautpaares. Üblicherweise trat die Braut dabei zum ersten Mal als Hausherrin auf und war für die Bewirtung der Gäste zuständig. Die Hochzeitsnacht des Brautpaares sollte vor Zeugen stattfinden, da nur so Rechtserheblichkeit bewirkt wurde. Erst mit dem ehelichen Vollzug avancierte die Frau zur ‚Genossin' des Mannes. Die Kundbarmachung des Beischlafes diente der Differenzierung von Ehe und ‚Unehe' (Kebsverbindung). Die Kebse erhielt durch den Beischlaf nicht den Status einer Hausherrin (vgl. ebd., S. 26f.). Entscheidend ist, dass die Frau erst mit der Heimführung und dem Geschlechtsakt volle Rechtsfähigkeit erlangt. Während sie bei der Verlobung und dem Trauungsakt als dem Manne untergeordnet erschien, wurde sie durch die folgenden Rituale zur Genossin und vollen Rechtsperson (vgl. ebd., S. 27).

[306] Seit dem Investiturstreit wurde die Prämisse der Weltabwendung der Ordensbrüder durchbrochen. Die geistliche Arbeit am Volk selber, beispielsweise in Form von Seelsorge, Predigt oder karitativem Engagement, wurde zu einem bedeutenden Teil des monastischen Lebens. Ziel dieser Tätigkeit war es, die Menschen entsprechend einem seit dem 11. Jahrhundert verstärkt aufkommenden neuen christlichen Frömmigkeitsideal zu prägen, sie zu Bescheidenheit und Demut in der Nachfolge Christi zu erziehen. Analog zu diesen realen Bestrebungen der Geistlichkeit benennt Groß in einem der Erzählung vorangestellten Prolog die Intention seiner Arbeit mit ‚Besserung des Menschen' in diesen ‚moralisch schlechten Zeiten' [vgl. Gr 1, 10f.; 2, 9].

[307] Das Schaubild orientiert sich stark an dem von Kocher 2005 in ihrer Dissertation vorgestellten (S. 167).

Groß, Erhart: *Grisardis* (nach Strauch 1931)



Die aufgelisteten Sequenzen können als narrative Scharnierstellen begriffen werden, mittels derer eine komparatistische Analyse durchgeführt werden kann, die notwendig ist, um die Frage nach dem Innovationsgrad der *Grisardis* zu beantworten. Dabei stellt Boccaccios *Griselda*-Novelle als Prätext die Grundlage für weitere Vergleiche dar. Die einschneidenden narrativen Veränderungen, die Groß im Vergleich zu Boccaccio und Petrarca unternimmt, beziehen sich auf den gesamten ersten Teil, den Groß neu einfügt, sowie auf den Schluss. Neu ist auch die Kürze der Handlung im Mittelteil: Die Geburt der Kinder, deren Anzahl Groß von zwei auf drei erhöht, wird nicht nacheinander, sondern gerafft berichtet, was gleichzeitig eine Verkürzung der ersten Probe bedingt. Im Ausgleich dazu dehnt er andere Passagen aus: So wird beispielsweise die Brautwerbung des Markgrafen beim Vater davon begleitet, dass sich der

Vater über die rechte Absicht des Markgrafen gegenüber Grisardis versichert, die Mutterschaft Grisardens wird stärker akzentuiert und auch die Einleitung der Proben erfolgt durch einen jeweils längeren Monolog des Markgrafen, in welchem er seiner Frau die angebliche Intention seines Handelns erläutert. Die insgesamt 18 belehrenden und erklärenden Einschübe des Erzählers lassen die Handlung mehrmals pausieren, was das Geschehen selbst allerdings nicht berührt. Die Erzählgeschwindigkeit alterniert dementsprechend ständig.

Die Abfolge der Ereignisse in der Geschichte entspricht im Wesentlichen der Abfolge der erzählerischen Ereignisse. Der heterodiegetische Erzähler bemüht sich demnach, die Geschehnisse geordnet zu präsentieren. Insgesamt umfasst die Geschichte etwa 15 Jahre, wobei sich der erste Teil nicht näher temporal klassifizieren lässt. Die Geschichte ist größtenteils aus der uneingeschränkten Perspektive des heterodiegetischen Erzählers erzählt (Nullfokalisierung), immer wieder wird das Geschehen dann aber auch aus Sicht des Markgrafen, also durch interne Fokalisierungen wiedergegeben. Es lassen sich folglich zwei narrative Ebenen ausmachen: Die extradiegetische des Erzählers und die diegetische der Ereignisse, von denen er berichtet. Eine Vermischung beider Ebenen findet nicht statt. Die *Grisardis* entspricht dem Typus der ‚späteren Narration'. Sie ist durchweg im Präteritum geschrieben, was ihren Charakter des ‚Zeitlosen' unterstreicht.

Was das Figurationskonzept betrifft, so zeigt sich der Eingriff Groß' in den Stoff noch wesentlich deutlicher. Das gesamte Personal wird in christlichem Sinne aufgewertet: Die Figuren werden psychologisiert, indem sie als empathische Charaktere gestaltet sind – dies zeigt sich insbesondere an der Figur des Markgrafen – und als wandlungsfähig gezeigt werden, was sich vor allem auf die Figur Grisardens auswirkt. Gleichzeitig gestaltet Groß seine Figuren als sprechende Rollen und erwirkt damit ein hohes Maß an Kommunikation: Alle Figuren sprechen miteinander, teilen ihre Gedanken und auch Gefühle mit, was die Erzählung plastisch werden lässt. Die Beziehung von Grisardis und ihrem Vater erhält damit eine neue Konnotation und auch die Ehe wird zu einem Ort des vertrauten Gesprächs. Als neue Figuren führt Groß den Gelehrten Marcus im ersten Teil ein, der als Gesandter des Volkes den Markgrafen argumentativ vom Nutzen der Ehe überzeugen soll, sowie den Priester, der im zweiten Teil den christlichen Normen entsprechend der Verehelichung des Paares beiwohnt.

3. DAS STREITGESPRÄCH ALS THEORETISCHER FRAUENDISKURS

Eine Landschaftsbeschreibung nach antikem Muster, wie sie Petrarca einarbeitet [vgl. Pe 176, 254 - 178, 9], entfällt bei Groß. Stattdessen setzt die Nürnberger Griseldis-Bearbeitung mit einem lebhaften Disput ein, in welchem der namenlose Markgraf und eine Gruppe Abgesandter, später Meister Marcus, die Vor- und Nachteile des Ehestandes erörtern. Der Markgraf wird gemäß den Vorstellungen, wie sie in zeitgenössischen Fürstenspiegeln zu finden sind, als idealer Herrscher eingeführt, der von seinen Untertanen geachtet und verehrt wird. Jene haben jedoch insofern Anlass zur Sorge, als die Nachfolge im Fürstentum ungesichert ist. Dem christlichen Keuschheitsgebot verpflichtet, besitzt der Markgraf keine legitimen Erben. Im Falle seines Todes hätte das Volk mit Fremdherrschaft zu rechnen. Diese Konfliktkonstellation fungiert als handlungsauslösendes Moment und motiviert die Forderung der Untertanen, der Markgraf möge „eyn edel weip" [Gr 2, 34] heiraten und damit die Nachfolge in seinem Reich sichern [vgl. Gr 2, 15-32],[308] sowie den anschließenden Disput. Durch die verneinende Antwort des Fürsten kommt das Streitgespräch in Gang:

> ‚aber daz wist, daz ich nicht wil nach mag ein weip nemen. ich', sprach er, ‚getraw gote meim hern, daz er nach meim tod euch vorsorg mit einm fürsten der pesser ist den ich. darumb daz ir in mein person habt beweist ewer frǒmkeit und glauben, uber das allis bit ich ewir allir tugunt und meßikeit, daz ir euch mit mir leydet in dem stůk. ich weiß nicht, wie lang ich lebe ader wen mich mein scheppfer von hynnen hold. darumb so wil ich keuscheit und reinikeit in meim leibe bewar, die mit den heiligen engeln gemeinschaft had, und wil meine sel god dem hern unbeflecket antwerten an alle begir der frawen, und ich schetz daz vor daz aller grǒste, wen ich ewir habe wol gepflogen, daz ich mag kumen zu dem ewigen reich an grǒser sorge dez weibes und der kinder. wist ir dez nicht', sprach er, ‚daz die kinder undirweilen volgen nicht nach frommen eldern? ich pit euch, das ir gedenkt etlicher altveter die from sein geweßen und doch yre kinder sein so (...) fer von der frǒmikeit ir eldern beyde in gotes dienst und glauben und auch in menschlicher wandelung. Moyses, Samuel, David, Ezechias und Josyas gedenket in den alten vettern! [Gr 3, 9-31]

Der Graf belässt es nicht bei einer Antwort, die lediglich seine Absage („daz ich nicht wil nach mag ein weip nemen" [Gr 3, 9-10]) enthält. Stattdessen bemüht er sich um eine kohärente Beweisführung als Explikation der zuvor artikulierten Weigerung. Um die Glaubwürdigkeit der eigenen Haltung zu untermauern und die Zuhörerschaft zu überzeugen, muss die Beweisführung als persuasive Rede folgerichtig und einsichtig sein. So nennt der Graf als für die Untertanen begreifliches Indiz den Wunsch, weiterhin nach den christlichen Geboten zu

---

[308] Die Hoffnung auf Nachkommenschaft ist für die christliche Auffassung des Mittelalters, neben der Vermeidung der Unenthaltsamkeit, das Hauptmotiv für die Eheschließung. Als weniger ehrenhaft werden Gründe wie Schönheit und Reichtum der Braut angesehen (vgl. hierzu: Rudolf WEIGAND: Zwischenmenschliche Aspekte des Ehelebens in normativen kirchlichen Texten und im Alltagsleben des Spätmittelalters. In: Rüdiger Schnell (Hg.): Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der Frühen Neuzeit. Frankfurt a. M. 1997, S. 47-78, hier: S. 51).

leben, d. h. Keuschheit und Reinheit zu bewahren („darumb so wil ich keuscheit und reinikeit in meim leibe bewar“ [Gr 3, 17-18]). Daraus resultiert gleichfalls die Hoffnung, nach dem Tode „unbeflecket“ und „an alle begir der frawen“ [Gr 3, 20-21] in Gottes Reich einzugehen. Des Weiteren führt er an: „’wist ir dez nicht’, sprach er, ‚daz die kinder undirweilen volgen nicht nach frommen eldern?’“ [vgl. Gr 3, 24-26]. Die rhetorische Frage untergräbt gleichzeitig die Strategie der Bittsteller, die zuvor durch Zitieren der Bibel argumentiert hatten, „daz ein guter paum pringet gute frucht“ [Gr 2, 31-32].[309] So folgt nun die Widerlegung ebenfalls unter Rückgriff auf die Heilige Schrift. Da das Wort Gottes uneingeschränkte Autorität besitzt, muss eine Beweisführung, die sich anmaßt, die Aussage der Bibel zu entkräften, zwangsläufig dieselbe Quelle anführen. So lenkt der Markgraf die Aufmerksamkeit seiner Zuhörer auf das Beispiel der „altveter“ [Gr 3, 27] (*exemplum*), die sich zwar selbst in hohem Maße durch Frömmigkeit ausgezeichnet hätten, deren Nachkommen jedoch völlig anders geartet seien. Konkretisierend führt er sodann „Moyses, Samuel, David, Ezechias und Josyas“ [Gr 3, 30-31] an. Paradigmatisch als Träger distinkter Eigenschaften werden Adam, Samson und Salomon genannt: „denke mit mir (an) den aller grȯßten und den ersten Adam, den aller stergsten Sampson, den aller weisten Salomonem, von dem die schrift spricht, daz sein hercz [daz] waz pȯß“ [Gr 8, 20-23].

Gemeinsam ist allen drei angeführten Figuren, dass sie aufgrund der Liebe zu einer Frau auf Abwege gerieten. Waren sie zuvor keusch, sittsam und fromm, hat die übermäßige Leidenschaft als nicht sanktionierte Form der Liebe die Abkehr vom christlichen Glauben bewirkt. Dass der Graf gerade auf diese Trias zu sprechen kommt, ist keinesfalls willkürlich. Durch ihren Stellenwert innerhalb der christlichen Heilslehre erweisen sich die Fallbeispiele als ausreichend motiviert. So eröffnet Adam, der erste Mensch, der noch bar der Ursünde unvoreingenommen im Status der Heilserwartung geschildert wird, die Reihe. Gemäß der christlichen Schöpfungslehre in der Genesis wird er durch Eva zum Sündenfall überredet und sterblich (1 Mos. 3). Die Nennung Samsons wiederum gründet in dessen außergewöhnlicher physischen Qualität. Obwohl er als Sinnbild der körperlichen Stärke fungiert, fällt er seiner Leidenschaft für die Philisterin Delila anheim. Indem diese ihrem Volk das Geheimnis um

[309] Als Quelle bieten sich m. E. zwei Stellen des Matthäus-Evangeliums an: „An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Kann man auch Trauben lesen von den Dornen oder Feigen von den Disteln? Also ein jeglicher guter Baum bringt gute Früchte; aber ein fauler Baum bringt arge Früchte. Ein guter Baum kann nicht arge Früchte bringen, und ein fauler Baum kann nicht gute Früchte bringen. Ein jeglicher Baum, der nicht gute Früchte bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen. Darum: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ (Matth. 7, 16-21) In Analogie dazu s. ferner: „Setzet entweder einen guten Baum, so wird die Frucht gut; oder setzet einen faulen Baum, so wird die Frucht faul. Denn an der Frucht erkennt man den Baum“ (Matth. 12, 33).

Samsons Kraft entdeckt, verrät sie diesen und stürzt ihn ins Verhängnis (Ri. 13,1-16,31). Schließlich verkörpert Salomon die Tugend der Weisheit, die in der Griseldis-Bearbeitung des Kartäusermönchs immer wieder als Attribut des Markgrafen akzentuiert wird. Die maßlose Liebe des alternden Königs Salomon zu Frauen aus fremden Völkern jedoch verführt ihn zum Götzendienst. Er bricht den Bund mit Gott und missachtet die Gebote (1 Kön. 11). Leidtragende der Blasphemie Salomons sind seine eigenen Gefolgsleute, denn Gott überlässt das Königtum nicht weiter dem Stamm Salomons. Die mahnende Funktion für die Untertanen in der *Grisardis* durch den spiegelbildlichen Bezug dieser Stelle ist augenfällig.

Groß knüpft mit dieser Gestaltung des ersten Teils an traditionelle Vermittlungsmuster von Tugend und Laster durch die christlichen Kirchen des Mittelalters an. Wie Joachim Knape am Beispiel des *Speculum virtutum* des Engelbert von Admont zeigt, genügte die theoretische Erörterung eines Tugendkatalogs den Menschen als Handreichung nicht.[310] Die angestrebte praktische *imitatio* angebotener Normen erfolge leichter durch eine Exemplifizierung mit historischen Beispielen.[311] „Durch den Einblick in das exemplarische Leben vergangener Menschen bekommt das Individuum einen Blick für realisierbare Möglichkeiten in seiner Zeit und für die Zukunft“,[312] erklärt Knape im Sinne Engelberts die Intention des beispielhaften Rekurses mittelalterlicher Moraldidaktiker. Dass Groß seinen Markgrafen – wie auch Marcus – historische Exempla anführen lässt, um die jeweilige Argumentation zu untermauern, verweist folglich auf diese Tradition des literarischen Exempels.[313]

Auf die erneute Versicherung des Markgrafen, er wolle seine Jungfräulichkeit, die er metaphorisch als Blume bezeichnet [vgl. Gr 4, 17-21], nicht opfern, reagieren die Untertanen mit einer Absage an die hierarchische Staffelung weltlicher Existenzformen im Jenseits: „„her, wir glouben, daz in daz reich der hymel nicht alleyn kumen jungfrawen ader mǒnche, wir hoffen, daz man auch do vinde eleute und witwen“ [Gr 4, 24-27]. Als Exemplifizierung dient

310 Vgl. KNAPE 1978, S. 39.

311 Vgl. ebd.

312 Ebd., S. 39f.

313 Neben diese von Engelbert als *historia sive exemplum* bezeichnete Gattung stellt er die *fabulae*, die in erster Linie durch ihre Fiktionalität gekennzeichnet sind (vgl. KNAPE 1978, S. 40) und ihrer Wirkungsabsicht entsprechend in drei Gruppen einteilbar sind: *Fabulae*, welche der Unterhaltung dienen, *fabulae*, die die Natur deuten und diejenigen, welche erzählt werden, um Sitten und Gebräuche der Menschen zu kommentieren (vgl. ebd., S. 41). Über die *fabulae* im Allgemeinen sagt Engelbert von Admont, dass gerade ihr erfundener Charakter die Vermittlung didaktischer Ziele erleichtern würde, da sie unbeschwerter und eingängiger seien (vgl. ebd.). Groß, der Admonts *Speculum* wahrscheinlich kannte, folgt in seiner *Grisardis* den Ansätzen Admonts, indem er zum einen seinen theoretischen Teil durch historische Beispiele veranschaulicht und zum anderen diese diskursive Erörterung durch die erdachte Erzählung von der Grisardis exemplifiziert und so die didaktische Wirkungsabsicht potenziert.

den Bittstellern „Abraham der eman“ [Gr 4, 33], der, obgleich verheiratet, weniger „mynre“ in dem „ewigen leben“ [Gr 4, 32] hatte als so manche Jungfrau. Um das Gesagte noch einmal zu verdichten und zuzuspitzen, fahren die Untertanen fort: „so ervind ir, daz ewr person in dem gefengnis der ee mer mag verdynen der ewigen selikeit den daz ir eyn mo̊nch pleibit“ [Gr 5, 2ff.]. Mit diesem Hinweis greift die Argumentation des Volkes dem, was Meister Marcus dem Fürsten im Anschluss nahelegt, voraus: Wenngleich der Wunsch, jungfräulich zu leben, um Gott gefällig zu sein, grundsätzlich als tugendhaft zu bewerten ist, geziemt sich dies für einen Herrscher nicht; denn dessen Pflichten sind nicht die eines Mönchs. Dass das Volk den Markgrafen an seine Rolle als Fürst erinnert und diesen für seine Heiratsunwilligkeit tadelt, verteidigt der Erzähler. Direkt wendet er sich an Fürsten und belehrt diese: „lern hie gůtikeit zu haben kegen deynen pflegern von diesem getrewen volg, besundern wen sey fromm sein und tugentlich (...)“ [Gr 6, 17ff.].

Nachdem das Volk den Markgrafen nicht dazu bewegen konnte, einer Heirat zuzustimmen, schickt es den Gelehrten Marcus zu dem Fürsten. Damit wechselt der Herrscher in den Bereich der antiken Literatur, aus dem er schöpft, um seine Argumentation zu untermauern. Den Auftakt markiert „Sextus phylozopfus“ [Gr 9, 4], der mit dem griechischen Philosoph Sextus Empiricus identisch sein dürfte. Im Unterschied zu den Belegen aus der Heiligen Schrift tritt hier die Kritik an der Liebe als eine übersteigerte Obsession in den Vordergrund. Auf eine Rückbindung an misogyne Motive wird allerdings verzichtet:

> hastu nicht daz in deim gedechtnis daz do spricht Sextus phylozopfus: er ist ein eprecher in sein weip der sie alzu hytziglichen lieb had. in ein fremd weip ist alle liep untugund und in daz eigen, wen sie zu groß ist, schentlich. die lieb der scho̊nde ist eyn vorgeslichkeit der vornunft. die lieb macht unratsam. sie bricht hoe synne und geiste, sie wirft die sel von gro̊sen gedanken und vornůnftikeit und den menschen zu unendlichen und vorworfenen synnen [Gr 9, 4-12].

Ohne dass dem Gesprächspartner die Möglichkeit zur Gegenrede geboten wird und ohne dass der Graf sein Zitat kommentiert, folgt mit Seneca übergangslos der nächste Autor. Inhaltlich birgt das Exemplum, das Seneca hier als Ausspruch zugeschrieben wird, keine wesentliche Variation. Erneut lautet die Kernaussage: Gerät die Liebe des Mannes außer Maß, wird sie „streflich“, denn in der Konsequenz leidet die „sitlichkeit“:

> Seneca spricht: er habe gekant eyn gelarten man, der mit fleischlicher lieb alzo gevangen waz, daz er vor sein prust hing der frawen vorspan, wen er auß ging. er mo̊chte auch an dez weibes kegenwert nicht gesein ein pungt eyner zeit, und ir keins under den zwein trang ůberal, es wer den vor von ym und von ir geko̊ß(t)et. der lieb orden waz sitlich, aber die gro̊ße waz streflich, wen die sitlichkeit waz unsynnikeit [Gr 9, 12-20].

Auf das Anerbieten des Meister Marcus hin, seine Antwort vorerst zurückzuhalten und zunächst weiter der Beweisführung seines Partners zu folgen [vgl. Gr 9, 23-32], kommt der Graf schließlich auf das Ideal des gelehrten Mannes zu sprechen. Obschon es sich bei dem Leitbild um einen weit verbreiteten Topos (*vir doctus* bzw. *vir sapiens*) handelt,[314] stützt sich der Redner auf den Kirchenvater Augustinus:[315]

> do antwert Augustinus seinr vornunft: ‚male mir sie, wie schȏn du wilt, und hůfel mir sie mit allen tugenden, so wil ich doch keinerley as sere fly alzo weibische gesellschaft, wen ich vinde keynerley daz alle kunst alzo der nyder drůckt und eyn menlichen mud alzo weybische wort und ir begreiffen, an daz man das weip nicht mag gehabe. so also an gebůrd daz ampt eyns weißen mannes, daz er schol unkeuscheit vorsmen, und der der eyn weip hat, ist (daz) an daz daz ich gesprochen habe, des sterk ist zu wundern. aber ich traw ym nicht noch zu volgen. wer sich vorsuche wil, der tud tȏrlich, und er ist seliger, der ym enpflůet. darumb, alz ich wene, so habe ich mir recht und nůczlich gepoten zu freyheit dez leibes und der sel nicht zu begern, nicht zu sůchen und zu nemen kein weip [Gr 10, 8-23].

Mag die Frau auch noch so sehr mit allen Tugenden, Schönheit und Geist ausgestattet sein – Augustinus verteidigt seinen Vorbehalt: Allein die Gesellschaft von Frauen führe dazu, „daz alle kunst alzo der nyder drueckt". Sofern der Mann sich also ungestört seinen Studien widmen möchte, bedarf er der „freyheit dez leibes und der sel", die nur gewahrt sein könne, wenn er auf die Ehe als Lebensmodell, und damit die Gesellschaft der Frau, verzichte.

Anschließend wirft der Markgraf gleichsam in einem Streifzug durch die antike Weltgeschichte sukzessive weitere Namen ins Gespräch: Neben den Unannehmlichkeiten, die König Philipp II. von Makedonien in der Ehe zu ertragen hatte [vgl. Gr 10, 26-32],[316] finden Sokrates und Xanthippe, noch heute Inbegriff des streitsüchtigen Weibes, Erwähnung. Ferner erfolgen Rekurse auf „Chatho [und, *sic*] Censorius" [Gr 11, 21] sowie auf „Tullius Cycero" [Gr 11, 35-36]. Insgesamt scheinen die Namen jedoch lediglich die Funktion einer historischen Referenz zu erfüllen. Neue Inhalte werden im Wesentlichen nicht mehr präsentiert. Mit den Worten des Augustinus ist der Standpunkt des Markgrafen, der sich in die Tradition des *vir sapiens* stellt, prägnant und eindringlich formuliert.

---

[314] Vgl. Detlef ROTH: Mittelalterliche Misogynie – ein Mythos? Die antiken *molestiae nuptiarum* im *Adversus lovinianum* und ihre Rezeption in der lateinischen Literatur des 12. Jahrhnderts. In: Archiv für Kulturgeschichte 80 (1998), S. 39-66, hier: S. 41. Im Theophrast-Fragment lautet die topische Frage, die zur Grundlage der *molestia nuptiarum* wurde: *An vir sapiens ducat uxorem*. Die Antwort fällt bei Theophrast dezidiert negativ aus.

[315] Vgl. Aurelius AUGUSTINUS: Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele. Lateinisch und deutsch. Hg. von Hanspeter Müller. München/Zürich 1986, S. 6-205, hier: S. 42-45.

[316] Da die Gattin Philipps bei Groß nicht namentlich genannt wird, ist der historisch-faktische Gehalt dieser Passage fraglich. Philipp hatte im Verlauf seines Lebens mehrere Ehefrauen, auch war die Bigamie bzw. Polygamie im Makedonenreich verbreitet.

Die Funktion der Abschreckung ist evident. Indem der Markgraf seine Rede durch entsprechende Schicksale der Propheten und biblischer Gestalten veranschaulicht, weist er sein Volk auf mögliche Konsequenzen hin, welche die Ehe und das Zeugen von Nachkommen mit sich bringen können. Es gelingt dem Markgrafen hierdurch, seine Haltung als sinnvolle Maßnahme zum Wohle des Volkes hinzustellen. Die angeführten Laster der Frauen werden durch den Markgrafen als allgemeingültig postuliert. Allein die Frau wird für das eheliche Zusammenleben zur Verantwortung gezogen, ein Scheitern demzufolge lediglich ihr angelastet. Einfluss und Zutun des Mannes negiert der Markgraf, was Rüdiger Schnell auf folgende Ursache zurückführt: „Mit den misogynen Tiraden soll der Eindruck erweckt werden, die Männer seien frei von den inkriminierten Lastern. In der Frauenkritik bespiegelt sich der Mann selbst als perfektes Wesen“.[317]

Zusammenfassend lassen sich drei Ansätze ausmachen, mit denen der Markgraf gegenüber dem Gelehrten Marcus argumentiert: Auf der religiösen Ebene wird die Sündhaftigkeit der Sexualität betont [vgl. Gr 3, 18f.]. Unbefleckt möchte der Markgraf am Jüngsten Tag vor Gott treten, den Engeln gleich. Dass diese Argumentation den Erwiderungen der Untertanen nicht stand halten kann, liegt auf der Hand. Schließlich wird die eheliche Gemeinschaft zum Zweck der Fortpflanzung in der Bibel explizit als gut ausgewiesen (vgl. u. a. Gen 1, 28; 1. Kor. 7, 3-5). Auf einer zweiten, familiären Ebene konstatiert der Markgraf, dass Kinder sich von ihren Eltern durchaus unterscheiden können und exemplifiziert das anhand biblischer Figuren, wie Mose, Samuel oder David. Alternativ schlägt der Markgraf vor, gute Freunde als Erben einzusetzen, da sich diese bereits zu Lebzeiten als treu erwiesen haben [vgl. Gr 15, 5-8]. Die dritte Argumentationsebene nimmt den größten Raum ein: hier werden die schlechten Charaktereigenschaften der Frauen in generalisierender Form dargelegt: Unstetigkeit [vgl. Gr 7, 37], Unfruchtbarkeit [vgl. Gr 8, 7], Unsitten [vgl. Gr 8, 8], Gefallsucht [vgl. Gr 13, 19f.], Eifersucht [vgl. Gr 13, 2] etc. Zwar zollt Marcus dem Grafen zunächst insofern Tribut, als er seine Gelehrsamkeit sowie die Wahrheit der Argumente anerkennt, da diese der „wirdikeit vol und durchleuchtit mit der warheit“ [Gr 16, 11f.] seien. Indes wird bereits im nächsten Schritt die Aussagekraft der Argumente entscheidend relativiert. So führt Marcus seinem Herrn vor Augen, dass seine Belege keineswegs universale Gültigkeit besitzen, sondern vom jeweiligen Kontext abhängig sind, in dem sie geäußert werden. Als logische Schlussfolgerung ergibt sich daraus für den Grafen: In seiner Rolle als weltlicher Souverän, der eine Verantwortung für sein

317 SCHNELL 1998, S. 173.

Land und Volk trägt, steht es ihm nicht zu, sich auf das Ideal eines *vir sapiens* zu berufen. Weder ist er Mitglied des Klerikerstandes noch hat er zuvor in anderer Weise für die Nachfolgeregelung Sorge getragen. Hingegen ist es seine Pflicht, dem Wunsch seines Volkes nachzukommen, wozu Marcus auch nachdrücklich rät [vgl. Gr 23, 32-35]. Die Ehe und das Zeugen legitimer Erben werden als standesgemäßes Handeln eines weltlichen Fürsten ausgewiesen. Die Wahl einer Ehefrau wird schließlich durch Marcus als *bonum commune* (Gemeinwohl) angesehen, das dem Volk, aber auch dem Grafen selbst zum Wohl gereichen wird:

> so wir nu, gnediger her, alle von euch wissen, daz ir nicht reichthum suchet in den weibern, sundern gute sytten, keuscheit, frǒmkeit und erliche scham, so ist es nicht glaublich, daz euch got nicht vorsorge mit eym tugentlichen weibe, besondern so daz ist seim und ewerm volke begirlich [Gr 22, 19-24].

Die rhetorisch-argumentative Raffinesse, derer sich Marcus hier bedient, besteht also vorrangig darin, dass er die Missachtung des Kontextes durch seinen Partner anführt. Indem Marcus die Streitfrage in den laikalen Bereich transponiert, wird zugleich das Kernargument des Grafen, die *molestiae nuptiarum* (Elend der Ehe) als Bestandteil der klerikalen Tradition, gegenstandslos.

Es folgen zahlreiche Exempla heidnischer und christlicher Frauen, von Dido bis Maria, die sich tugendhaft und treu verhalten haben [vgl. Gr 17, 33 - 23, 4]. Sie bilden die entsprechende Gegenargumentation zu den Beispielen des Markgrafen und haben die Funktion, den christlichen Leserinnen möglichst vielfältige, ihnen bekannte Beispiele zu geben, sowie von der Zweitehe abzuraten.[318] Die letztlich überzeugende Begründung liegt für den Markgrafen jedoch nicht in der Anführung weiblicher Tugendhaftigkeit, sondern in der Erinnerung an die

---

[318] Philipp Strauch verweist in seiner Einleitung zur *Grisardis* darauf, dass Groß die in der *disputatio* angeführten Beispiele aus dem Traktat des heiligen Hieronymus *Adversus Jovinianum* entnommen habe (vgl. STRAUCH 1931, S. XL). Eichler schließt sich dieser Auffassung an (vgl. EICHLER 1935, S. 83f.). Dieses kompilatorische Vorgehen lässt sich als gängiges Verfahren in der zeitgenössischen Literaturproduktion charakterisieren. Gerade die Scholastik, wie Eichler schreibt (ebd., S. 81), bediente sich intensiv der Quaestiones- und Sentenzenliteratur. Die Texte des Hieronymus wurden im 15. Jahrhundert intensiv rezipiert, wie Berndt Hamm konstatiert (vgl. Berndt HAMM: Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie (am Beispiel Nürnbergs). In: Kenneth Hagen (Hg.): Augustine, the Harvest, and Theology (1300-1650). Essays Dedicated to Heiko Augustinus Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday. Leiden u. a. 1990, S. 127-235). Die Popularität des Kirchenvaters überstieg damit die Bedeutung des zuvor stark verehrten Augustinus'. Mit den Übersetzungen der zahlreichen lateinischen Briefe des Hieronymus durch Johann von Neumarkt, Kanzler am böhmischen Hofe Kaiser Karls IV. und seit 1364 Bischof in Olmütz, ins Deutsche wurde dem ‚Hieronymus-Kult' in Deutschland im 15. Jahrhundert der Weg geebnet (vgl. ebd., S. 150). Dabei richtete sich das Interesse Erhart Groß insbesondere auf den Brief des Hieronymus an den Mönch Jovinian, dessen Kritik an Askese und Virginität Hieronymus einen „(...) Katalog exemplarischer Jungfrauen, Witwen und Matronen (...)" (KRUSE 2007, S. 38) entgegenstellte.

ihm gebotene Demutshaltung und Gehorsamspflicht gegenüber seinem Volk und vor allem gegenüber Gott. Auch hier akzentuiert Marcus wieder, dass die Entscheidung, ob ein Mann heiraten solle, vom jeweiligen Kontext abhängt:

> ‚wert ir, (…) her, eyn eygener man und ewer allein, alzo ich euch kenne und die selikeit der keuschlichen sterke ewers leibes und reinkeit, so rid ich in allen trewin, daz ir schôlt sey behalten und dar ynne beharren, (…). aber as sich ewer eynet hat kegen der gemein, so rad ich mit guter gewißen, das ir gehorsam seit der gemein (…)' [Gr 23, 23-34].

Mit diesem Ratschlag gelingt es Marcus, den Fürsten von der Botmäßigkeit einer Ehe zu überzeugen. Denn die Frage darf nicht lauten, ob ein weiser Mann in den Stand der Ehe treten soll, wie der antike Philosoph Theophrast in seiner Schrift *Liber aureolus de nuptiis* fragt,[319] sondern vielmehr, ob ein weiser *Fürst* heiraten solle. Der Graf erklärt sich folglich bereit, seine persönlichen Bedenken zugunsten der Ansprüche seiner Untertanen hintanzustellen und zur Brautschau auszuziehen. Er trägt nach beendeter *disputatio* Meister Marcus auf, seinen Beschluss zu verkünden: Er werde sich eine Frau binnen eines Monats [vgl. Gr 25, 7f.] im Reich suchen, „sie sey wer sie sey" [Gr 24 ,5] und sie zur Fürstin des Landes machen. Das Volk habe im Gegenzug die Wahl ihres Herrschers ohne Vorbehalte zu akzeptieren. Der Erfolg der Suche und die Entscheidungsfindung selbst seien indes abhängig von einer höheren, göttlichen Instanz:

> und so beweget mich auch ser unser peyder disputirn, und in des wil ich mich genztlich und mit grosem ernst enpfelen unserm lieben hern Jhesu Cristo von allen kreften meyner vornunft alzo, ist es sein wille, daz der wille des volks vor schal gen, daz er mir ein weip schig, pey der ich mag selig werde [Gr 24, 12-18].

Abschließend lässt sich also festhalten, dass auch nach Beendigung des Streitgesprächs, eine zufriedenstellende Antwort auf die Frage, ob ein weiser Mann heiraten solle, nicht erbracht worden ist. Zwar hat sich der Markgraf zu Konzessionen bereit erklärt, indem er seiner Rolle als Souverän und weltlicher Würdenträger gemäß sich dem gemeinen Willen beugt. Die Lösung selbst wird jedoch lediglich präsumiert, quasi prospektiv auf einen späteren Zeitpunkt der Handlung vertagt. Die Ergebnisfindung motiviert sodann den zweiten Teil der *Grisardis*, die eigentliche Novelle. Indem der Graf die junge Grisardis zur Gemahlin erwählt, nach glücklichen und kinderreichen Ehejahren ihre Tugend und Treue auf die Probe stellt und sie schließlich erneut zur Fürstin des Landes und Gattin erhebt, wird die Lösung perpetuiert. Erst der Vollzug der Prüfung durch das Ehepaar schafft die Möglichkeit, eine Antwort auf die Frage

[319] Vgl. hierzu: Detlef ROTH: An uxor ducenda. Zur Geschichte eines Topos von der Antike bis zur Frühen Neuzeit. In: Rüduger Schnell (Hg.): Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Tübingen 1998, S. 171-232, hier: S. 171.

des Meisters Marcus zu finden. Das konkrete Fallbeispiel der Grisardis fungiert also paradigmatisch als Replik: Sie löst ein, was in der *disputatio* weder die Rekurse auf die Antike noch das Christentum zu leisten vermochten.

4. DIE EHE ZWISCHEN GRISARDIS UND DEM MARKGRAFEN – ARRANGEMENT ODER LIEBE?

Dem Disput folgt nun im zweiten Teil die eigentliche Griseldis-Erzählung. Die eheliche Partnerschaft wird einem christlichen Eheverständnis entsprechend gestaltet, was an unterschiedlichen Aspekten deutlich wird: Die Ehegatten werden mit ähnlichen Charaktereigenschaften ausgestattet, was einer Relativierung des Standes- und Geschlechterunterschiedes gleichkommt. Während der erste Teil offensichtlich Kritik an der Vermischung der *ordines* übt – schließlich wählt der Markgraf als Adeliger ein Leben, das in erster Linie der Geistlichkeit vorbehalten war –, relativiert die unstandesgemäße Heirat im zweiten Teil diese Kritik wieder. Nicht die Geburt entscheidet über Tugend, sondern Erziehung und Selbstdisziplin. Gute Sitten, Gottesfurcht und besonders Keuschheit werden als nacheifernswerte Ideale deklariert und – wie der Erzähler bereits zu Anfang betont – als Kontrast der herrschenden „pǒßen zeit“ [Gr 2, 9] entgegengestellt. Mit der Wahl einer armen Schäferstochter verhandelt der Griseldis-Stoff grundsätzlich eine Absage an Standesunterschiede und -dünkel. Der Markgraf in Groß' *Grisardis* jedoch setzt sich darüber hinaus über die Belehrungen des Meister Marcus hinweg, der die funktionale Standesgliederung im ersten Teil als gottgegeben unterstrichen hatte [vgl. Gr 17, 19-22]. Das einsichtige, demütige und selbstlose Verhalten der Ehepartner rückt folglich in den Mittelpunkt der Erzählung,[320] wobei das Hauptaugenmerk zweifelsohne auf Grisardens Rolle als nachahmenswerte Ehefrau liegt. Anders als der Markgraf hält Grisardis jedoch an den Standesgrenzen fest, die sie als von Gott gewollt internalisiert hat:

> ‚ich beger und pit ewer hoe gepurt, daz ir ewern gleichen sǔcht und last mich in meinen armut mit meim vater mein leben zu pringen, daz zimet und sted euch wol an und ist erlich, alz auch mir das zimt und erlich ist, daz ich in meiner dǒrftikeit und demud bleip' [Gr 34, 18-23].

Die Ermahnung des Markgrafen durch den Gelehrten Marcus, sich seiner gesellschaftlichen Position entsprechend zu verhalten, mündet in einen erneuten Bruch mit den *ordines*. Grisardens Bedenken gegenüber dieser Überschreitung vergegenwärtigt, dass Groß keine

[320] Vgl. STRAUCH 1885, S. 439.

Reform der stratifizierten Gesellschaft an sich anstrebte, sondern eine Besinnung aller Menschen auf Tugend und Moral.

Der Markgraf erscheint als kluger Herrscher, dessen Vorsichtigkeit immer wieder Erwähnung findet [vgl. Gr 1, 13; 16, 4; 40, 31]. Er ist den Argumenten seiner Untertanen aufgeschlossen, sofern diese ihn von der Richtigkeit einer Handlung überzeugen können. Die wiederholte Anrede seiner Untertanen, später Grisardens als „liebe(n) průder" [Gr 4, 12; 26, 25; 32, 29] ist dem Duktus eines Konvents verpflichtet und akzentuiert den Vorsatz des Markgrafen, seinen Untertanen auf Augenhöhe zu begegnen. Selbst den ärmsten Schäfer bittet der Fürst um seine Meinung: „‚guter man, ich wene, es sey dir offenbar, daz ich allein pyn, und die gemein die begert von mir, daz ich ein weip nem. was sprichstu dar zu? schal ichß thu adir nicht? waz ist dein rad?" [Gr 29, 33-37]. Was Petrarca von Boccaccio trennt, nämlich in erster Linie die klar differierende positive Konnotation der Hauptfiguren, lässt sich auch für die in der *Grisardis* dargestellten Figuren konstatieren. Der Markgraf und seine Gattin werden hier wie dort als gottesfürchtige, kluge und empathische Charaktere gezeigt. Bei Groß tritt allerdings zu diesen Eigenschaften die Keuschheit als entscheidende moralische Wertvorstellung hinzu. Diese ist es auch, welche die Heiratsunwilligkeit des Markgrafen bedingt. Das Motiv des nachlässigen Herrschers bei Boccaccio und Petrarca, der seine Zeit mit Jagd und Vogelbeiz verbringt,[321] wird damit ersetzt. Überdies betont Groß die Religiosität des Markgrafen stärker als dies Petrarca hinsichtlich seines Valterius tut. Der Führungsstil des Markgrafen bei Groß ist bestimmt durch sein Vertrauen in Gott, weshalb die Brautschau als göttliche Fügung inszeniert wird. Den Ausführungen Salomons folgend beendet der Markgraf dann auch das Streitgespräch mit den Worten: „ein gute fraw ist ein gute gabe von gote, und zuhand do pey: wen got lieb had, der entrinnet ir: daz ist die pőß fraw" [Gr 24, 10-12]. Weil der Markgraf in die Fügungsgewalt Gottes vertraut, muss er seinem Volk während der Vorstellung der neuen Braut das Gehorsamkeitsversprechen nicht erneut abnehmen, wohingegen Petrarca seinen Valterius sagen lässt: „Hec (…) uxor mea, hec domina vestra est; hanc colite, hanc amate, et si me carum habetis, hanc carissimam habetote"[Pe 194, 113ff.].[322]

Als der Markgraf um die Hand Grisardens freit, werden die im ersten Teil der Novelle geäußerten Bedenken gegenüber den Ehefrauen relativiert: Grisardis war dem Markgrafen

[321] Bei Petrarca heißt es: „Itaque venatui aucupioque deditus, sic illis incubuerat ut alia pene cuncta negligeret" [Pe 178, 19 - 180, 20]. [„Deshalb ist er der Jagd und dem Vogelfang ergeben; er gab sich diesen Dingen so hin, dass er nahezu alles andere darüber vernachlässigte"].

[322] [„Diese ist meine Ehefrau und eure Herrin; ehrt diese, liebt diese, und wenn ihr mich schätzt, sollt ihr diese noch viel mehr schätzen"].

bereits früher aufgefallen; während diese die Schafe hütet, erkennt er ihre „(...) unglaubliche[r] schȫnde und gute[r] geperd und alzo grose[r] schame (...)“ [Gr 25, 28f.]. Demnach wird Grisardis schon vor der Eheschließung als zeitgenössisches Gegenbeispiel zu den im ersten Teil diskutierten ‚schlechten Frauen' stilisiert. Dass Grisardis dem Markgrafen immer dann auffällt, „wenn sie mit den schafen umb ging“ [Gr 25, 32], lässt sich als Replik auf das im Christentum weitverbreitete Bild für Jesus Christus als der gute Hirte deuten. Dass eine Frau diese Rolle einnimmt, adelt Grisardis um so mehr. Gleichzeitig steht das Schaf als ausgewachsenes Lamm (*Agnus Dei*) bildhaft für die Keuschheit und Jungfräulichkeit, wie bereits die Untertanen des Markgrafen während der Disputatio betonen: „wie wol wir leßen daz sie [die jungfrauliche reinikeit] dem lemlein nach gevolget haben“ [Gr 4, 29f.]. Selbst der Vater Grisardens apostrophiert seine Tochter als „scheflein“ [Gr 30, 27]. Dass Grisardis dem Volk nach dem Trauungsakt im Haus des alten Schäfers geschmückt mit den Farben weiß und rot [vgl. Gr 35, 14] präsentiert wird, verweist wiederum auf christliche Symbole (weiß ist die Farbe der Unschuld und Reinheit, rot steht sinnbildlich für den Märtyrertod Jesus Christus) und verdichtet das Bild der im Dienste Gottes stehenden Frau.

Grisardis erscheint als Projektionsfläche männlich konnotierter Weiblichkeitsvorstellungen, die auf einen biblischen Kontext rekurrieren. Mit der Assoziation des Markgrafen, die arme Schäfertochter gleiche einem „engel“ [Gr 25, 37], die im achten Kapitel noch einmal aufgegriffen wird [vgl. Gr 35, 15f.], erreicht die Projektion ihren Höhepunkt. Der Engel als Sinnbild der göttlichen Botschaft wird gemeinhin als Geistwesen begriffen, das zwischen Himmel und Erde beheimatet ist. Somit kann Grisardis sowohl auf ihre irdischen als auch auf ihre überirdischen Rollen verpflichtet werden: Als Ehefrau, Mutter, Fürstin, Tochter und Ernährerin, aber eben auch Heilsbringerin und Botschafterin von Gottes Wort.

Grisardis ist überdies mit allen Tugenden ausgestattet, die eine Braut als Voraussetzung für die Ehe mitbringen sollte. Sie ist keusch, was bereits ihre Einführung als „jungfraw“ [Gr 25, 28] belegt. Ihre Keuschheit, so sagt sie dem Markgrafen, sei ihr „(...) lieber den alle froyd, trost, ere und reichtum dießer werld“ [Gr 34, 11f.]. Und ihre Religiosität manifestiert sich in einer ernsten Gottesfürchtigkeit. Die Beschreibung Grisardens legt den Gedanken an die ‚Braut Christi'[323] nahe, einem typischen Topos des Mittelalters.[324] Demzufolge verwundert es nicht,

[323] Das Bild der ‚Braut Christi' beschreibt die symbiotische Vereinigung mit Jesus Christus. Die Bezeichnung rekurriert vermutlich auf Eph 5, 25-32, wenngleich der Terminus dort nicht wortwörtlich genannt ist: „Ihr

dass bei der Hochzeitsfeier von Grisardis und dem Markgrafen die „muter Jhesu“ sowie „Jhesus“ [Gr 38, 4f.] selbst und dessen zwölf Jünger geladen und scheinbar anwesend sind.
Gemäß den christlichen Geboten ehrt sie Mutter und Vater. Den christlichen Glauben und die Eltern stellt sie über alles, wie aus ihrer Antwort an den Grafen deutlich zu vernehmen ist:

> ‚mein Grysardis’, sprach der her, ‚worumb versmehestu zu sein mein gemahel?´ ‚do hab ich’, ia sie, ‚ein gemahel mein vater, und seyner lieb mag ich nicht vorgesetzen keins menschen lieb, alzo fůrcht ich got’ [Gr 32, 31-35].

Ihr Aufgabenbereich besteht vorrangig in der Pflege des alternden Vaters, der im Gegensatz zu Boccaccios Äquivalent namenlos bleibt, was die angestrebte Exempelhaftigkeit der Figur steigert.[325] Grisardis versieht ihre Pflicht mit größter Sorgfalt und Aufmerksamkeit, wie der Vater gegenüber dem freienden Grafen betont: „(...) allen trost had mir got gegeben in der vorsichtikeit meyner tochter. mit vorsorgen is sie mein muter, von lieb mein kind, eyn nererin meins lebens, dez dinstes mein meid. sie ist auch mein vater von weysheit“ [Gr 30, 34-37]. Gemäß dem wohlwollenden Zeugnis, das ihr der Vater ausstellt, bekleidet Grisardis gleich mehrere Rollen im Elternhaus. Zur Sorgfalt der Mutter tritt die Anhänglichkeit des Kindes und

---

Männer, liebt eure Frauen so, wie Christus die Gemeinde geliebt hat! Er hat sein Leben für sie gegeben, um sie rein und heilig zu machen im Wasser der Taufe und durch das dabei gesprochene Wort. Denn er wollte sie als seine Braut in makelloser Schönheit vor sich stellen, ohne Flecken und Falten oder einen anderen Fehler, heilig und vollkommen. Ihr kennt das Wort: ‚Deshalb verlässt ein Mann Vater und Mutter, um mit seiner Frau zu leben. Die zwei sind dann eins, mit Leib und Seele.’ In diesem Wort liegt ein tiefes Geheimnis. Ich beziehe die Aussage auf Christus und die Gemeinde“. Demnach gleicht die Beziehung von Jesus Christus zu der Gemeinde, bzw. zur Kirche insgesamt der Ehe von Mann und Frau. Das Bild der ‚Braut Christi’ steht jedoch auch weniger abstrakt für die Bindung zwischen dem Sohn Gottes und der Frau. Insbesondere Nonnen, denen Sexualität aufgrund ihres Keuschheitsgelübdes versagt ist, wurden als Braut Christi ausgewiesen. Zum Zeichen ihrer Verlobung trugen sie – entsprechend dem weltlichen Trauungsritual – einen Ring (vgl. Claudia OPITZ: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim 1990, S. 98). Im Mittelalter kommt der Vermählung einer Frau mit Gott auch außerhalb der Klostermauern immer größere Bedeutung zu. In der Frauenmystik erhält diese Verbindung sogar eine erotische Komponente (vgl. Ruben ZIMMERMANN: Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfeldes in Urchristentum und antiker Umwelt. Tübingen 2001, S. 15). Grisardis, die trotz ihres Status’ als Ehefrau den ehelichen Vollzug lediglich zur Zeugung von Nachkommen vollzieht, sich aber ansonsten der Keuschheit und Gottesehrung verpflichtet, repräsentiert die Gott-zugewandte Seele, die unabhängig von ihrem Familienstand letztlich mit Jesus Christus vermählt ist.

[324] In ihrer Abhandlung *Evatöchter und Bräute Christi* beschreibt Claudia Opitz die enorme Bedeutung des Jungfräulichkeitsideals, das der Bezeichnung als Braut Christi immanent ist, während des gesamten Mittelalters (vgl. OPITZ 1990, S. 87-103). Insbesondere anhand von Heiligenlegenden zeichnet Opitz die Stilisierung weiblicher Virginität im frühen und hohen Mittelalter nach und zeigt, wie paradox das Frauenbild war: Während männliche Heilige ihre Keuschheit bewiesen, indem sie den sexuellen Verführungen durch Frauen widerstanden, nobilitierte die weibliche Heilige die vollkommene Abstinenz von sexuellen Impulsen (vgl. ebd., S. 92), folglich auch eine Absage an die Ehe, die jedoch in aller Regel nicht aus eigenem Antrieb eingegangen, sondern von den Vätern veranlasst wurde. Mit der Sakramentalisierung der Ehe während des Spätmittelalters wandelte sich auch die Einstellung zur Jungfräulichkeit, die nun weniger an einer physischen als vielmehr einer seelischen Disposition festgemacht wurde (vgl. ebd., S. 96). Das Bild der „liebenden Braut und ihrem Bräutigam Christus“ (ebd., S. 96) etablierte sich zunehmend in theologischen Kreisen. Die aufgrund ihrer körperlichen Zurückhaltung manngleich wirkende *Virago* entwickelte sich damit zur femininen Braut.

[325] Vgl. HESS 1975, S. 118

sogar die beratende Funktion eines Vaters hinzu. Die Beziehung von Vater und Tochter ist durch tiefe Zuneigung gekennzeichnet, was eine generelle Aufwertung des Vaters zum sprechenden Subjekt bedingt. Petrarcas Ianicolus erschrickt zwar während Valterius' Brautwerbung, fügt sich dann aber gemäß seines Standes dem Wunsch des Fürsten: „aut velle debeo aut nolle, nisi quod placitum tibi sit, qui dominus meus es" [Pe 192, 99f.]. Grisardens Vater gibt, obwohl er sich des von ihm geforderten Standesgehorsams durchaus bewusst ist, der Bitte des Markgrafen nicht nach, ohne sich von der rechten Absicht des Fürsten gegenüber der Tochter zu überzeugen [vgl. Gr 30, 4-19][326] und sich zugleich einer finanziellen Altersversorgung durch den Markgrafen zu versichern [vgl. Gr 31, 21f. und 37, 18].

Neben dem Einverständnis des Vaters bittet der Markgraf auch um dasjenige der Braut [vgl. Gr 31, 28f.]. Dabei fordert er Grisardis dazu auf – wie er es bereits gegenüber seinen Untertanen verlangt hatte –, ihm auf seinen Heiratswunsch zu antworten „alz yrem pruder" [Gr 32, 29].[327] Das Herrschaftsverhältnis des Fürsten einer Dienerin gegenüber wird insofern aufgelöst und eine familiäre Kommunikationssituation generiert, die mit dem Begriff ‚Bruder' ganz bewusst auf die Ordensstruktur, die Groß ja bekannt war, anspielt.

---

326 Wenn der Vater Grisardens den Markgraf bei seinem Eintritt in die ärmliche Hütte befragt, ob sein Erscheinen „tuguntlich und erlich" [Gr 29, 19f.] sei, so verweist er damit auf das unmoralische Verhalten des Adels, der seine privilegierte Stellung des sexuellen Vergnügens wegen instrumentalisiert und gegenüber untergeordneten Frauen ausspielt.

327 Mit der wachsenden Anerkennung der Frau als Vertragspartei verengte sich die Rolle des Vormunds auf eine bloße Zustimmung zur Ehe (vgl. DOMBOIS 1974, S. 30). Inhalt der Verlobung wurde demgemäß die Begründung des gegenseitigen Treueverhältnisses durch unmittelbare Abgabe der Eheschließungserklärung. Dieses „Konsensgespräch" (ebd.) erfolgte im Kreise der Blutsfreunde. Die einseitige Übergabe des Ringes durch den Bräutigam wandelt sich nun in einen wechselseitigen Ringtausch. Ort der Verlobung war üblicherweise das Haus der Braut. Seit dem 12./13. Jahrhundert lässt sich folglich von einer weltlichen Konsensehe sprechen, denn die Willensbekundung beider Brautleute ist zum wesentlichen Bestandteil der Eheschließung geworden (vgl. ebd., S. 31). Rechtlich gesehen bestand die kanonische Trauung aus folgenden Bestandteilen: „Auf die desponsatio folgt suo tempore das dare sponsam a proximis. Verlobung ist traditio prima, Trauung ist traditio secunda. An das letzte knüpfte sich die kirchliche Feier. Aus dogmatischen Gründen wirkt jedoch wegen des Sakramentscharakters der Ehe nicht die Trauung, sondern die copula ehekonsummierend (una caro). Konstituierend sind also nur Verlobung und copula" (ebd., S. 34). Diese sich etablierende reglementierte Ehepraxis bedingte auch eine Aufwertung der Frau, insofern ihre Einwilligung in die Ehe zumindest theoretisch zu einem essentiellen Bestandteil der Trauung wurde. Praktisch orientierte sich die Frau in aller Regel an dem Willen des Vaters (vgl. Barbara BECKER-CANTARINO: Der lange Weg zur Mündigkeit. Frauen und Literatur in Deutschland von 1500 bis 1800. München 1989, S. 27).
Die Heirat im 15. Jahrhundert betonte zunehmend eine individuelle Komponente. Im Rahmen seiner Dissertation weist Hans-Günter Gruber darauf hin, dass diese Veränderungen hinsichtlich des Ehe- und Sexualverhaltens gerade in den Städten eine „bedrohliche[r] Sprengkraft" (GRUBER 1989, S. 80) zu entfalten vermochten, da die Individualisierung der Partnerschaften, die dazu führte, dass Beziehungen nicht mehr den strengen Augen der Familie und Nachbarschaft unterworfen waren, auch ungleichen Verbindungen zunehmend mehr Spielraum ermöglichte (vgl. ebd.). So wuchs mit der gesellschaftlich voranschreitenden Nivellierung der Standesunterschiede auch die Wahrscheinlichkeit standesungleicher Ehen (vgl. ebd.). Die Antwort darauf war ein neuartiges, engmaschiges Kontrollsystem, einerseits durch Zentralinstanzen wie die Kirche und andererseits durch die im 15. Jahrhundert einsetzende Flut von Eheschriften.

Obgleich Grisardis lediglich aufgrund ihrer Gehorsamspflicht gegenüber dem Vater in die Hochzeit einwilligt [vgl. Gr 33, 31 - 34, 3], lässt sich die Ehe doch als konsensual begreifen, was auf entsprechende realhistorisch belegte Vorstellungen rekurriert. Papst Nikolaus I. (820-867) hatte unter Berufung auf das römische Recht erklärt, dass allein das Einverständnis beider Partner in die Ehe maßgeblich für eine Eheschließung sei. Ein absolut verpflichtendes Zeremoniell für die Trauung gab es jedoch während des gesamten Mittelalters nicht.[328] Dass während der Eheschließung in der *Grisardis* ein Priester zugegen ist [vgl. Gr 28, 26], erscheint darum als wichtiges religiöses, ordnungsstiftendes Element der Trauung.[329] Als direkter Vertreter Gottes auf Erden gewährleistet der Priester die Rechtmäßigkeit der ungleichen Hochzeit. Die Präsenz des gesamten Volkes sowie der Nachbarn beim Fest [vgl. Gr 27, 3-7] dient gleichzeitig der Zeugenschaft dieser durch Gott anerkannten Ehe. Diese Anwesenheit verleiht der Bindung öffentlichen und gesetzlich bindenden Charakter.[330] Dass der Brautvater die Hände der beiden zukünftigen Partner ineinander legt [vgl. Gr 34, 25ff.], unterstreicht das geschlossene Band.[331] Das Gehorsamkeitsversprechen, welches Grisardis dem Markgrafen gegenüber leistet, hat sein Pendant in einem Gegenversprechen des Fürsten [vgl. Gr 35, 3-9]. Beide Partner verpflichten sich, dem jeweils anderen respektvoll und aufrichtig zu begegnen.

---

328 Vgl. WEIGAND 1997, S. 53.

329 Die Kirche begann sich als Patronin der Ehe zu etablieren, insofern sie den Vollzug des Trauungsaktes übernahm und dies als göttlich gewollt deklarierte. Dombois betont in seinen Untersuchungen über Ehe und Kirchenrecht, dass die Kirche erst seit dem 11., zunehmend aber seit dem 13. Jahrhundert, ihren Einfluss auf den Trauungsakt geltend machen konnte: „Infolge der Umgestaltung des weltlichen Rechtes aus der Geschlechtsvormundschaft in die gekorene Vormundschaft zur Trauung kann die Kirche in die Trauung eintreten. Vom 13. Jh. ab gibt es eine Laientrauung und gleichzeitig immer wiederholte kirchliche Verbote derselben. Die Trauung durch den Geistlichen ist ein weltlicher Akt, der von der Familie auf die Kirche übergegangen ist. Vom 13. bis 16. Jh. erfolgt die Trauung durch den Geistlichen vor der Kirchentür: ›solemnisatio matrimonii in facie ecclesiae‹. Die Trauung bleibt auch bei Vollzug durch den Geistlichen außerkirchlicher Akt. Das Zusammenfügen der Hände ist der Rest der realen Übergabe“ (DOMBOIS 1974, S. 35). Erst während des 16. Jahrhunderts entwickelt sich die Trauung zu einem innerkirchlichen Akt (vgl. ebd., S. 36). Mit der Verdrängung der weltlichen *leges* durch die kirchlichen *canones* gelang es der Kirche, ihren Einfluss auf sämtliche Eheangelegenheiten geltend zu machen (vgl. ebd., S. 38). Somit avancierte die kirchliche Eheschließung zur einzig „wahren“ (vgl. GRUBER 1989, S. 75 sowie DOMBOIS 1974, S. 24). Damit einher ging eine Formalisierung des Zeremoniells, wodurch gleichzeitig nichteheliche und eheliche Gemeinschaften unterscheidbarer wurden. Seit dem 11./12. Jahrhundert trat der Vormundschaftsgedanke zunehmend in den Hintergrund, und die Genossenschaft der Eheleute etablierte sich. Demgemäß traut sich die Braut ihrem Gatten selbst und eben nicht durch ihren Vormund zur Heimführung an. Der Trauung (*sponsalia de presenti*) geht die Verlobung (*sponsalia de futuro*) voraus, die den *einzigen* Akt der Eheschließung darstellt. Seit dem 11. Jahrhundert wird bei der Eheschließung ein wiederholender Verlobungsabschluss gefordert, um nach einer Laientrauung eine erneute kirchliche Trauung durchzuführen. Das Ja der Eheleute beim Trauungszeremoniell impliziert eine Wiederholung des Verlobungswillens. Dementsprechend besteht die Trauung seit dem 11. Jahrhundert aus zweierlei Akten: Verlobungsvertrag plus Trauung entspricht Eheschließung und Vollzug (vgl. DOMBOIS 1974, S. 24ff.). Im deutschen Recht setzte sich die Konsensehe seit dem 12. Jahrhundert durch (vgl. ebd., S. 37).

330 Vgl. WEIGAND 1997, S. 56.

331 Vgl. ebd., S. 57.

Groß knüpft damit an ein durchaus gängiges Verständnis von ehelicher Partnerschaft an, denn bereits im Alten Testament betont Paulus die wechselseitige Verpflichtung von Mann und Frau: „debitum reddat“, da Recht und Pflicht einander entsprechen (1 Kor. 7,3).[332] Dass Mann und Frau dabei nicht als gleichberechtigt angesehen werden, liegt auf der Hand. Der Mann ist seiner Frau hierarchisch übergeordnet, übernimmt also eine leitende Funktion in der Ehe. Trotzdem lässt sich das gegenseitig abgenommene Eheversprechen in der Griseldis-Bearbeitung Groß’ im Anschluss an Rüdiger Schnell im Sinne eines gleichberechtigten Konsenses verstehen.[333] Das bedeutet, dass beide Eheleute für das Gelingen der Ehe verantwortlich gemacht werden. Dabei konstatiert Groß, dass die Frau zu Gehorsam und Demut gegenüber dem Willen des Hausvaters verpflichtet sei, der Mann dagegen zu Schutz und Beförderung ihrer Tugend.

Mit dem Gehorsamkeitsversprechen, das Grisardis ihrem Verlobten leistet, wird sie aus dem Machtbereich des Vaters in den des Markgrafen überführt und damit gleichzeitig von einem Stand in den anderen. Der Akt des Auskleidens innerhalb des väterlichen Hauses markiert die Transferierung symbolisch. Die Bindung von Grisardis und ihrem Vater währt jedoch über die Ehe hinaus: Als Grisardis das väterliche Haus verlässt, um dem Markgrafen auf dessen Schloss zu folgen, gibt ihr der Vater einige Ratschläge sowie ihre alten Kleider als Erinnerung an ein einfaches, demütiges Leben mit auf den Weg. Diese ‚Morgengabe’ besonderer Art steht konträr zu erwartbaren Gaben und versinnbildlicht ihr gottesfürchtiges und bescheidenes Verhaltens.[334] Gleichzeitig steht sie für die Beziehung der Tochter zu ihren Vater. Als Grisardis während der Prüfungszeit auf Geheiß des Gatten zum Vater zurückkehrt, streift sie sich erneut das alte Bauerngewand über. Peter von Moos betont deshalb, dass alle „wesentlichen Peripetien“ der Griseldis-Erzählung „durch dramatische Kleiderwechsel

---

332 Vgl. ebd., S. 69.

333 Vgl. SCHNELL 1998, S. 218.

334 Aufschlussreich erscheint hierbei auch, dass Groß mit dem Thema der Kleidung ein aktuelles Problem seiner Zeit aufgriff: Ab 1350 wurden in den deutschen Reichsstädten Kleiderordnungen erlassen, da die Hoffart der Frauen beängstigende Ausmaße annahm. Groß’ Interpretation der Kleiderszene kann vor diesem Hintergrund auch als indirekter Appell an die Frauen gelesen werden, dem übertriebenen Luxus abzusprechen und sich vielmehr um die Ausbildung eines demütigen, nach innen gerichteten Verhaltens zu bemühen (vgl. hierzu weiterführend: Julia LEHNER: Die Mode im alten Nürnberg. Modische Entwicklung und sozialer Wandel in Nürnberg, aufgezeigt an den Nürnberger Kleiderordnungen, Nürnberg 1984). Das Einkleiden im Sinne einer initationshaften Investitur sowie das Entkleiden lässt sich zudem als mittelalterliches Ritual in verschiedensten Szenarien zeigen: Neben den auch heute noch bekannten Kleidungszeremoniellen wie der Taufe und der Heirat manifestierten sich die Rituale auch bei der Bekehrung, der Profess, der Schwertleite oder der Krönung (vgl. Peter VON MOOS: Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel. In: Ders (Hg.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft. Köln 2004, S. 123-146, hier: S. 134-137).

symbolisiert“[335] seien. Im Anschluss an Roland Barthes[336] und Alois Hahn[337] hat von Moos auf die Unterscheidung zweier Funktionen hingewiesen, die das Kleidungsstück für eine Person erfüllen kann: Verstanden als semiotisch-symbolisches Zeichen verleiht das Kleid dem Träger eine eigene oder auch fremde Identität, als indizienhaftes Signum dagegen wird das Gewand zur Identifikation.[338] Für das Mittelalter konstatiert von Moos eine enorme Bedeutung des Kleidungsstücks für die persönliche Identität, aber auch als Identifikationsmittel.[339] In der *Grisardis* lässt sich diese doppelte Semantik nachweisen: Das grobe, bäuerliche Kleid der Protagonistin steht einerseits für ihre niedere Herkunft, dient also den Außenstehenden als identifikatorisches Merkmal. In dem Tausch des alten mit einem teuren Gewand versinnbildlicht sich Grisardens sozialer Aufstieg zur Markgräfin. Andererseits ist das schmucklose Kleid Ausdruck der Bescheidenheit und Demut der Protagonistin, Zeichen ihres Charakters und damit ihrer Identität, weshalb ihr der Vater das alte Gewand mit in das neue Leben auf dem Schloss gibt.

Es lassen sich bereits in diesem frühen Stadium des Handlungsverlaufs drei legitime Lebensweisen herauslesen: Der Ehe, die das Diesseits betont, wird das keusche, ehelose Leben als Alternative entgegengestellt,[340] wenngleich diese dem Fürstenstand nicht uneingeschränkt anzuraten ist. Darüber hinaus wird der Witwerstand als gottgefällige Existenzform apostrophiert, was sich daran ablesen lässt, dass der Vater Grisardens als durchweg positiver Charakter dargestellt ist.[341]

Neue Merkmale und Wesenszüge der Griseldis-Figur treten in Groß’ Bearbeitung nach der Trauung hinzu. In ihrer Rolle als Ehefrau und Fürstin erfährt Grisardis höchste Wertschätzung:

> Grysardis dornach quam von tage zu tage in grôßer bekentlichkeit des volkes und die gnade gotes stund ir alzo pey, daz sie nicht allein gewaldig waz dez hern durch ir tugundlich leben, sundern sie

---

335 MOOS 2004, S. 142.

336 Vgl. Roland BARTHES: Histoire et sociologie du vêtement. Quelques observations méthodologique. In: Annales E.C.S. 12 (1957), S. 430-441.

337 Alois HAHN: Wohl dem, der eine Narbe hat. Identifikationen und ihre soziale Konstruktion. In: Peter von Moos (Hg.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft. Köln 2004, S. 43-62, hier: S. 47ff.

338 Vgl. VON MOOS 2004, S. 127f.

339 Vgl. ebd., S. 130.

340 Literarisch realisiert wird dieser Lebensentwurf für eine Frau beispielsweise in der Frau Tugendreich. Die Prosa- Erzählung stammt aus der Zeit Kaiser Maximilians I.. Der Entstehungszeitraum ist in Süddeutschland, vermutlich im ostschwäbischen Raum, zwischen 1518 und 1521 anzusetzen. Der Text ist in nur einer Handschrift überliefert, im Codex 958 der Stiftsbibliothek St. Gallen. Der Verfasser ist anonym und anhand der spärlichen Belege innerhalb des Textes nicht zu ermitteln. Er stellt sich in der Vorrede und im Schlusssatz mittels einer gängigen anonymen Selbstbezeichnung als „ich vngenannt“ vor. Allerdings wird auch Frau Tugendreich zur Ehe durch den Vater aufgefordert (vgl. Elisabeth LIENERT: Frau Tugendreich. Eine Prosaerzählung aus der Zeit Kaisers Maximilians. Edition und Untersuchung. Univ.-Diss. München 1988).

341 Vgl. hierzu das folgende Kapitel (III.5) der vorliegenden Arbeit.

hild sich alzo demůtiglich, inniglich und gnediglich zu arm und reich, edel und unedel, die vor sie quamen, daz kein mensch waz in dem fůrstetum, daz ir nicht gonste der ern und wirdikeit der herschaft (…) [Gr 38, 23-30].

Dadurch, dass Grisardis die christlichen Ratschläge, die ihr der Vater nach der Verlobung mit dem Fürsten gibt (Respekt, Vorsicht, Sittlichkeit, Nächstenliebe), beherzigt, rechtfertigt die Bauerstochter ihre illegitime Herrschaft als Markgräfin. Deutlich statuiert Groß hier ein Exempel, indem er herrschaftliche Qualitäten von der Geburt des Regierenden abkoppelt und sie stattdessen an christliche Tugenden unabhängig von Standesgrenzen knüpft. Dass er dieses Konzept tatsächlich als sinnvoll empfindet, unterstreicht er damit, dass jeder im Reich Grisardis als Fürstin achtet [vgl. Gr 38, 26-30]. Demzufolge benötigt die Großsche Bearbeitung – im Gegensatz zu Boccaccios und Petrarcas Fassungen – auch kein Versprechen des Volkes, die neue Braut zu ehren, wer immer sie auch sei. Der soziale Konfliktstoff der Griseldis-Erzählung wird von Grisardis selbst entschärft, indem sie durch ihren Liebreiz, ihre Großzügigkeit und Gerechtigkeit dem Volk gegenüber überzeugt. Dabei befindet sie sich scheinbar auf Augenhöhe mit ihrem Mann. Während er die Rolle des weisen, regierenden und öffentlichen Herrschers ausführt, etabliert sie sich als wohltätige, anmutige Hausherrin [vgl. Gr 38, 20 - 39, 13]. Die Replik auf die biblische Susanna [vgl. Gr 38, 34] apostrophiert erneut Grisardens beständigen Gottesglauben und ihre keusche Lebensweise,[342] die sie eben auch als Markgräfin nicht einbüßt. „Obwohl oder gerade weil sie durch ihr Unterwerfungsgelübde zur Handlungslosigkeit bestimmt ist, kann sie eine entscheidende soziale Funktion übernehmen. Mit ihrer Herkunft garantiert sie die Harmonie der Hofgesellschaft“,[343] da sie ihre Standeserhöhung nicht zur Schau stellt und somit weder Neid noch Missgunst erregt. Damit erfüllt sie bereits vor der Erprobung ihrer Selbst durch den Markgrafen ihren Vorsatz, gerade aufgrund ihres sozialen Aufstiegs den „Berg der Tugend“ noch höher erklimmen zu wollen [vgl. Gr 36, 6-9]. Im Umkehrschluss zur Darstellung der Ehe im Artusroman, beispielsweise in Hartmanns *Erec*, in welchem die Ehe Erecs mit Enite dazu führt, dass Erec seine herrschaftlichen Pflichten vernachlässigt, wird die Ehe in der *Grisardis* zum Bestandteil einer ‚guten' Herrschaft. Abgesehen davon, dass Grisardis dem Markgrafen und damit dem Volk Nachkommen schenkt, versteht sie es, die herrschaftlichen Pflichten in der Abwesenheit ihres

342 Die Erzählung der keuschen Susanna ist Teil des apokryphen Kapitels des alttestamentlichen Buches Daniel. Demnach lebte die überaus schöne Susanna als Frau eines in Babylon ansässigen Juden. Während eines Bades im Garten wird sie Opfer von sexuellen Zudringlichkeiten zweier Männer, die sie aufgrund ihrer Unwilligkeit zum Tode verurteilen. Daniel überführt die Kläger schließlich und Susanna überlebt.

343 LÜHE 1978, S. 367.

Mannes kompetent zu erfüllen. Die Ehe wird damit als befördernd für eine Herrschaft verhandelt, die Befürchtungen des Markgrafen gegenüber einer Heirat im ersten Teil im zweiten *ad absurdum* geführt.

Das tugendhafte Verhalten der Grisardis als Fürstin ergänzt das positive Zeugnis, das ihr zuvor der Vater ausgestellt hatte. Das Bild der engelhaften Jungfrau und idealen Braut erfährt hier jedoch bereits eine Amplifikation. Groß präsentiert Grisardis nie als isolierte Figur. Sie steht vielmehr kontinuierlich in Beziehung zu anderen Menschen. Die Bewertung durch den Vater wird abgelöst durch die des Volkes. Indem Groß die Grisardis-Figur quasi durch Volkes Stimme beurteilt, akzentuiert er gerade den neuartigen Bezug zwischen ihr, der bislang unbekannten „armen tochter" [Gr 26, 3] aus dem Volk, und eben diesem. Eine Analyse der direkten Kommunikation in Groß' Erzählung zeigt allerdings, dass die Griseldis-Figur in der Bearbeitung des Kartäusermönchs nicht als passives Objekt einer männlich dominierten Außenwelt gestaltet ist, sondern als entwicklungsfähige Akteurin: Von insgesamt 105 unmittelbaren Redebeiträgen entfallen 38 auf die Ehepartner untereinander, wobei Grisardis ihre Gedanken 20 Mal, der Markgraf 18 Mal[344] artikuliert. Die Steigerung der direkten Redebeiträge Grisardens – im Vergleich zum Beispiel zu Petrarca, wo die Griseldis-Figur lediglich halb so viele direkte Redebeiträge tätigt wie ihr Mann – kann als Zeichen einer generellen Aufwertung der Griseldis-Figur zur mitgestaltenden Akteurin interpretiert werden und verweist darüber hinaus auf eine im christlichen Sinne ‚gleichberechtigte' Ehe, die auf gegenseitigem Respekt und kommunikativem Austausch basiert. Das Beispiel des Markgrafen und seiner Frau soll also deutlich machen, dass die Ehe nicht generell zu verurteilen ist und ein gottgefälliges Leben auch in Zweisamkeit geführt werden kann, sofern christliche Tugenden wie Keuschheit, Selbstdisziplin, Gehorsam und Opferbereitschaft von beiden Ehepartnern gleichermaßen eingehalten werden. Dann nämlich kann aus einer Konsensehe Liebe werden. Und genau das exemplifiziert Groß: Nachdem der Markgraf bereits während der Brautwerbung aufgrund der enormen Gottesfurcht Grisardens in Liebe zu der Schafhirtin entbrennt [vgl. Gr 32, 35ff.], wächst auch in Grisardis die Liebe zu ihrem Gatten, als dieser ihr in der Prüfungszeit seine Zweifel hinsichtlich der unstandesgemäßen Ehe und dem Status der daraus hervorgehenden Kinder offenbart [vgl. Gr 42, 15f.]. Folgte Grisardis bei der Eheschließung nur

[344] Grisardis gegenüber dem Markgrafen [vgl. Gr 32, 30f.; 32, 33ff.; 33, 1ff.; 33, 22-25; 34, 18-23; 34, 34ff.; 35, 3-9; 40, 1; 41, 27 - 42, 3; 42, 7-12; 42, 17-23; 45, 17-25; 45, 36 - 46, 6; 46, 9ff.; 46, 26 - 47, 9; 47, 18-23; 47, 25-29; 48, 4-10; 52, 10-13; 52, 17f.]; der Markgraf gegenüber Grisardis [vgl. Gr 31, 37f.; 32, 31ff.; 32, 37 - 33, 1; 33, 19-22; 34, 17; 34, 23ff.; 34, 30-34; 34, 37 - 35, 3; 35, 32-37; 42, 3-6; 42, 12-15; 42, 23-35; 45, 28-36; 46, 6-9; 46, 11-24; 47, 29-32; 50, 2-11; 52, 16f.].

dem Willen ihres Vaters [vgl. Gr 34, 34ff.], so verwandelt sich mit dem Beginn der Proben ihre Haltung gegenüber ihrem Gatten in echte Zuneigung.[345] Die eheliche Partnerschaft wird demzufolge als Entwicklungsprozess dargestellt, der von einer Konsensehe in eine auf Liebe basierende Bindung mündet.[346]

5. GRISARDIS ALS MUTTER – DIE EHE WIRD VON SCHANDE BEFREIT

Groß rekurriert in seiner Gestaltung der Ehe zwischen Grisardis und dem Markgrafen immer wieder auf zeitgenössische theologische Diskurse. Bereits kurz nach der Hochzeitsfeier bemerkt der Erzähler, dass Gott von Grisardis (aber auch von dem Markgrafen) die „Schande der Ehe" holte, indem er ihr „(...) auß yrem hern eyne tochter und zwen sun (...)" [Gr 39, 15f.] schenkte. Diese Aussage bezieht sich auf das Ehemodell der Kirche im Spätmittelalter, welches dem funktionalen, weltlichen Modell ein das Individuum betonendes entgegensetzte.[347] Dabei ging es zunächst um die Regulierung des sexuellen Begehrens. Das mittelalterliche Christentum betrachtete das sexuelle Begehren als problematischen, wenn möglich zu unterdrückenden Teil der menschlichen Natur. Folglich wird lediglich die eheliche Sexualität zum Zweck der Fortpflanzung als legitimes Begehren gedeutet.[348] Augustinus schuf mit seinem Werk *Das Gut der Ehe*[349] die Grundlage einer solchen Auffassung, wenn er schreibt: „Die Ehe hat weiterhin das Gute, dass sich fleischliche oder jugendliche, ja selbst lasterhafte Unenthaltsamkeit zur ehrenhaften Fortpflanzung der Nachkommenschaft zurückbildet, so dass die eheliche Verbindung doch noch aus dem Unheil der Wollust eine gute Frucht zeigt".[350] Mit den Kindern, die Grisardis zur Welt bringt, wird somit nicht nur die Brautwahl des Fürsten

---

345 Zuneigung wird dabei von Groß als keusche Liebe verhandelt; Sexualität wird entsprechend zeitgenössisch christlichen Vorstellungen nur hinsichtlich der Zeugung von Nachkommen als legitim ausgewiesen. Mit der Geburt der drei Kinder, die gerafft erzählt wird, kann sich – wie der Erzähler konstatiert – die Ehe demnach von Schande befreien.

346 Demgemäß erscheint Liebe nicht als zwingende Voraussetzung für eine Eheschließung, aber als erstrebenswertes Gut einer ehelichen Bindung. Gegenseitige Liebe fungiert in Groß' Bearbeitung folglich als Garantie einer monogamen Ehe. Dementsprechend wird nicht nur die Partnerschaft zwischen dem Markgrafen und Grisardis als keusche Liebesbeziehung stilisiert, sondern auch das Verhältnis von Grisardis und dem verwitweten Vater, der ja anstelle einer zweiten Frau seine Tochter in vielfältiger Weise an sich bindet und so den Stellenwert seiner verstorbenen Frau als einzig geliebte Gattin unterstreicht. Dass Groß dem Anliegen folgt, den Einfluss der Kirche auf die Ehe auszuweiten, dokumentiert zudem die Einführung des Priesters als Zeuge der Trauung. Nur die unter den Augen des Priesters geschlossene Ehe erscheint damit als rechtskräftig und von Gott gewollt.

347 Vgl. Georges DUBY:, Medieval Marriage. Two Models from Twelfth-Century France (Johns Hopkins Symposia in Comparative History 11), Baltimore 1978; Peter LEISCHING: Über Liebe und Ehe im Mittelalter (zugleich Besprechung von Georges Duby, Ritter, Frau und Priester). In: Innsbrucker Historische Studien 12/13 (1990), S. 371-378. Zur Ehe im Mittelalter vgl. auch: SCHNELL 2002; DERS. 1998.

348 Vgl. OPITZ 1990, S. 58f.

349 Aurelius AUGUSTINUS: Das Gut der Ehe. Übertragen von Anton Maxsein. Würzburg 1949.

350 MAXSEIN 1949, S. 4.

nachträglich als richtige Entscheidung qualifiziert, sondern auch die Ehe zwischen den Eheleuten an sich als legitim ausgewiesen.

Nach ihrer Funktion als Tochter, Ehefrau, und Herrscherin konstruiert Groß eine vierte Rolle für Grisardis: die der Mutter. Wie in alle anderen Rollen findet sich Grisardis auch in diese problemlos hinein. Sie wird als zärtliche Mutter dargestellt, die ihre Kinder keiner Amme anvertrauen möchte, sondern sie selbst stillt und liebevoll pflegt:

> Alzo nu Grysardis und dez fůrsten kinder der narung von der muter gemangel mochten, die Grysardis mit yren průsten selber nerte, und sie wollte ir kinder keyner ammen narung getrew, darumb, daz sie wol weste, daz die narung der kinder leibe wandel in der complexien durch der zartlichkeit willen und wen den die angeporne complexien wirt vorwandelt, so schicken sich den der kinder syten noch der narung, die sie von pőßen und sůndigen weiben haben genommen, und werden den noch der fremden muter syten geschicket in der natůrlichen zuneignung, und auß wolgepornen kindern werden alzo růffian, do man hern hatte gehoffet [Gr 40 ,16-28].

Dieser Aspekt ist insofern beachtlich, als dass davon auszugehen ist, dass Kinder bei ausreichend finanziellen Möglichkeiten in der Regel von Ammen genährt und gehütet wurden. Die Konzeption der ‚Mutterliebe' wird gemeinhin als Phänomen der Moderne betrachtet[351] und im Kontext der Genese der bürgerlichen Kleinfamilie, welche die „(...) enge Zusammenarbeit von Hausmutter und Hausvater in der Ökonomie des ‚ganzen Hauses'"[352] ablöste, analysiert. Die Pflege und Erziehung der Kinder[353] sowie das Besorgen des Haushaltes galt dabei nicht mehr nur als Pflicht der Frau, sondern als natürliche Bestimmung dieser. Beiden Geschlechtern wurde dabei ein bestimmter Eigenschaftskatalog zugeordnet, der sich jedoch bezüglich der Frau in Ableitung von dem des Mannes konstituierte.[354] Das normative Verhaltensmuster ‚Mutterliebe', das über die bloße Tatsache der biologischen Mutterschaft auf eine spezifische Charakterhaltung – nämlich ‚Mütterlichkeit'[355] – verweist, erscheint in diesem Kontext als in der ‚weiblichen Natur' verwurzelt. Es zeigt sich jedoch, dass die Mütterlichkeit im Sinne einer zärtlichen Mutterliebe ihre Wurzeln bis in das Spätmittelalter erstreckt.[356] Ein Blick in die

---

351 Vgl. Edward SHORTER: Die Geburt der modernen Familie. Hamburg 1977, S. 256.

352 Richard VAN DÜMELN: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Das Haus und seine Menschen. München 2005 (4. Aufl.), S. 234.

353 Da der Mann das Haus täglich verlässt, verlagern sich die Erziehungskompetenzen, die im Familienbetrieb des vorindustriellen ‚ganzen Hauses' noch beim Hausvater lagen, auf die Mutter.

354 Dies lässt sich aus der Angst des Mannes, seine patriarchale Machtposition zu verlieren, begreifen. Indem er sich von der Frau als das Andere, das ‚Nicht-Ich' abgrenzt, konstituiert er sich selbst. Die Frau wird dagegen in Opposition dazu als das definiert, was er nicht ist, folglich kann sie sich nur in Ableitung vom Manne konstituieren.

355 Claudia Opitz macht am Beispiel der Elisabeth von Thüringen glaubhaft, dass insbesondere hagiographische Texte des Spätmittelalters Mütterlichkeit als weibliche Tugend zu etablieren suchen und diese gerade zum Anlass einer Heiligenverehrung nehmen (vgl. OPITZ 1990, S. 70).

356 Vgl. ebd., S. 54-86; besonders S. 84f.

zeitgenössischen theologischen Debatten zeigt, dass sich im Verlauf des Spätmittelalters eine starke Marienverehrung entwickelte, die eine gleichzeitige Aufwertung der Mutter als liebende Nährerin, Erzieherin und Bezugsperson des Kindes zur Folge hatte.[357] Das Beispiel schlechthin hierfür war das Bild der stillenden Mutter Gottes. Nichtsdestotrotz entbrannten heftige Auseinandersetzungen darüber, ob, ab wann und wie lange eine Frau ihr Kind stillen sollte. Während des 15. Jahrhunderts betonten immer mehr Hausbücher in Rückgriff auf antike Medizin- und Hygiene-Schriften die Bedeutung der Mutter als Nährerin des Kindes. 1433 verfasste beispielsweise Konrad Bitschin, von dem eine lateinische Griseldis-Bearbeitung aus dem Jahr 1432 überliefert ist,[358] seine Schrift *Über das Eheleben*, in der er sich darüber empört, dass Mütter ihre eigenen Kinder fremden Ammen überlassen würden, was er darauf zurückführt, dass solche Frauen lieber der sexuellen Ausschweifung frönten als ihre Kinder zu säugen:

> diese Sitte hat sich bei den allermeisten Frauen breitgemacht, so dass sie ihre Kinder, die sie gebären, nicht zu nähren Lust haben. Dies scheint einzig und allein ihrer Unenthaltsamkeit wegen eingeführt worden zu sein; nur weil sie eben sich nicht mäßigen mögen, nähren sie nicht gern selbst. [359]

Diese Besinnung auf die Wichtigkeit des Stillens durch die Mutter fußte auf dem weitverbreiteten und durch die Kirche zudem geförderten Glauben, die Mutter übertrage mit der Milch aus ihren Brüsten auch ihre Charaktereigenschaften auf das Kind. Denn man ging davon aus, dass sich das Blut der Frau während der Schwangerschaft in den Brüsten als Milch lagere. Wenn also der Erzähler in der *Grisardis* akzentuiert, Grisardis habe ihre Kinder selbst gestillt, weil sie wusste, dass sie ihre tugendhaften Anlagen über die Milch und die körperliche Zuwendung auch an ihre Kinder weitergeben könne, so rekurriert Groß damit auf die in seiner Zeit aktuellen Vorstellungen medizinischer und theologischer Provenienz. Gleichzeitig attestiert er seiner Protagonistin damit ein fundiertes gynäkologisches Wissen.

Die Kinder Grisardens werden also bereits als Säuglinge durch die Aufnahme der Muttermilch – wie der Erzähler versichert – entsprechend den vorbildlichen Charakterzügen Grisardens geprägt. Durch ihre Nähe zu den Kindern wirkt die Mutter damit schon früh auf die Wesens- und Herzensbildung der jungen Adelskinder ein. Dies zeigt sich dann auch am Ende

---

357 Vgl. ebd., S. 84f.

358 Diese Griseldis-Erzählung ist Teil seines *Libri de vita conjugali. 2. Buch, Kap. 2* (vgl. Udo ARNOLD: Konrad Bitschin. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 1. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1978 (2. Aufl.), Sp. 884-887, hier: Sp. 886 sowie DALLAPIAZZA 1987, S. 115).

359 Konrad BITSCHIN: Pädagogik. Das vierte Buch des enzyklopädischen Werkes *De vita coniugali* nach der lateinischen Handschrift zum erstenmal herausgegeben […] von Richard Golle. Gotha 1905, S. 104.

der Erzählung, als die Kinder mit ihrem untadeligen Verhalten während der fingierten Hochzeitsfeier die gesamte Aufmerksamkeit und das Lob der versammelten Gäste auf sich ziehen. Wie Grisardis dem Markgrafen und dem Volk zu Beginn der Erzählung als Engel erschien, werden nun auch die Kinder als solche apostrophiert: „und als man saget, so was dy junckfraw und auch ir pruder außdermaßen schon und wol geschicket, gleicher weise als man engel sehe in menschlichen leiben“ [Gr 50, 17-20]. Dass auch Grisardis von der eigenen Mutter gestillt wurde, ist zu vermuten. Denn während der Brautwerbung des Markgrafen bei dem alten Schäfer, expliziert dieser, dass auch dessen Mutter – also Grisardens Großmutter – den Sohn mit der Milch aus ihren eigenen Brüsten genährt habe: „worumb ist mein muter nicht mein grab geweßen? worumb had sie mich erneret auß yren prusten (...)?“ [Gr 30, 7ff.]. Die Tugendhaftigkeit Grisardens wird somit als Familiengut dargestellt, das von Mutter zu Kind fortwährend weitergegeben und durch die Erziehung gepflegt und ausgebildet wurde.

Dass Grisardis, nachdem ihr der Markgraf während der Prüfungszeit die Kinder nimmt, nicht nach deren Verbleib fragt, sondern ihren mütterlichen Schmerz schweigsam erduldet [vgl. Gr 43, 23-28], während der Markgraf berührt von Grisardens Beständigkeit weint [vgl. Gr 43, 31f.], lässt sich als ‚empathische Leerstelle’ im Verhalten Grisardens begreifen. Diese verweist nicht nur auf ihr geduldiges Betragen gegenüber dem Ehemann, dem sie ja durch ihr Gehorsamkeitsversprechen verpflichtet ist, sondern zeigt, verstanden als Sprachlosigkeit, als nonverbale Artikulation, die Schwere ihres Schmerzes und ihrer Verletztheit. Das Schweigen Grisardens wäre dann zu verstehen als Verstummen, bedingt durch ein traumatisches Erlebnis, das sich im Erkennen der Kinder am Ende wieder löst. Als Grisardis ihre Kinder und damit verbunden die Prüfungen erkennt, erfolgt die direkte Ansprache an den Ehemann in Eigeninitiative. Demzufolge lässt sich die durch den Raub der Kinder verursachte Sprachlosigkeit durchaus als These vertreten. In der Mutterschaft, eine Rolle, welche dem Grafen fremd und unzugänglich bleiben muss, findet Grisardis eine Identität, welche vom Ehemann unabhängig bleibt. Die dritte Prüfung des Markgrafen ist die Gegenüberstellung Grisardens mit der vermeintlichen Braut. Die verstoßene Gattin darf ihre Nachfolgerin durch ein „lochlein in der kammer“ [Gr 50, 11] beobachten und empfindet weder Neid noch Rachegefühle [vgl. Gr 50, 25f.] gegen das Mädchen. Stattdessen fühlt sie sich dem Kind in Zuneigung verbunden: „(…) und sie mochte die junckfraw kawm durch einen spalt gesehen. doch so merket sie irer sitten und nam irs antlucz ware und irs leibes bewegung, und sie het ein groß wolgefallen an ir“ [Gr 50, 21-25]. Das Band zwischen Mutter und Kind wird demzufolge

als unverletzlich stilisiert. Selbst die zehnjährige Trennung vermag die Beziehung nicht zu zerstören.

Erneut beweist Grisardis, indem sie eben nicht neidvoll auf die jugendliche Schönheit ihrer Tochter blickt. dass die Bedenken des Markgrafen gegen die Frauen, wie er sie Meister Marcus im ersten Teil der Erzählung anvertraut hatte, nicht generalisierbar sind. Im Gegenteil: Durch ihre intuitive Verbundenheit zu dem Mädchen gelingt es Grisardis ohne Zutun des Markgrafen die Harmonie des Familienlebens zu rehabilitieren. Gleichzeitig realisiert Grisardis den Rat ihres Vaters, den Menschen ohne Vorbehalt anzunehmen [vgl. Gr 36, 37].

Dass die Prüfung nicht nur an die Rolle der Ehefrau, sondern auch an die der Mutter gerichtet ist, wird besonders daran deutlich, dass Grisardis ihre Kinder selbst erkennt. Darin unterscheidet sich die Griseldis-Bearbeitung Groß' von den frühen Griseldis-Fassungen deutlich; denn in Letzteren deckt der Markgraf selbst die Inszenierung auf. Bei Boccaccio heißt es:

> Gualtieri, veggendo che ella fermamente credeva constei dovere esser sua moglie, né per ciò in alcuna cosa men che ben parlava, la si fece sedere allato e disse: «Griselda, tempo è omai che tu senta frutto della tua lunga pazienzia (…). E per ciò con lieto animo prendi questa che tu mia sposa credi, e il suo fratello, per tuoi e miei figliuoli (…) [Bo 953, 60-63].[360]

Grisardis muss hingegen nicht aufgeklärt werden, sie identifiziert ihre Kinder an Merkmalen, die nur eine Mutter zu unterscheiden vermag [vgl. Gr 51, 5-23] und „(…) [do] umbving [sie] die kint itliche mit iren armen und trucket sie gar zertlichen an ir muterliche prust mit freuntlichen kußen (…)" [Gr 52, 6-8]. Groß inszeniert das Erkennen der Kinder ohne Hinweis des Markgrafen als eine Art göttliche Offenbarung. Im Vertrauen auf ihre Intuition, die hier als göttliche, mütterliche Gabe verdichtet scheint, liebkost sie ihre Kinder, ohne ihren Verdacht zu äußern. Wie Grisardis erscheinen auch die Kinder als tugendhaft. Folglich wird die ablehnende Haltung des Markgrafen gegen die Ehe aus Gründen der Erbfolge, da es keinerlei Garantien dafür gäbe, dass Kinder frommer Eltern gleichfalls fromm seien [vgl. Gr 3, 24-34], *ad absurdum* geführt. Die Ähnlichkeit seiner Kinder mit Grisardis ist unverkennbar.

Die Kinderfrage wird insofern ähnlich beantwort wie die Ehefrage: Zwar existieren durchaus Beispiele missratener Sprösslinge, doch eine liebevolle, gottesfürchtige und weise Erziehung führt dazu, Kinder in tugendhafte Bahnen zu lenken. Dass dabei weder Reichtum

---

[360] [„Als Gualtieri sah, dass sie fest daran glaubte, jene solle seine Gattin werden, und dessen ungeachtet in allen Stücken nur gut von ihr sprach, befahl er ihr, sich neben ihn zu setzen und sprach: „Griselda, es ist endlich Zeit, daß du die Frucht deiner langen Geduld genießest (…). So empfange denn freudigen Herzens diese, die du für meine Braut hieltest, und ihren Bruder als deine und meine Kinder (…)"] [Bo Ü, 841].

und Adel noch Macht entscheidende Faktoren für Tugend sind, zeigt die Erziehung Grisardens durch einen armen Schäfer. Groß inszeniert seine Grisardis folglich nicht nur als Exempel einer im christlichen Sinne idealen Ehefrau, sondern darüber hinaus als ideale Mutter in Analogie zur Mutter Gottes. Insgesamt lässt sich konstatieren, dass der Kartäuser die Mutterschaft stärker apostrophiert und aufwertet. Kinder werden dabei nicht nur als funktional konstruiert, insofern sie die Ehe von Schande befreien, sondern können – wie Groß an Grisardis und ihrem Vater verdeutlicht – die Ehe in vielfältiger Weise bereichern. Dies entspricht den seit dem hohen Mittelalter verstärkt in Erscheinung tretenden Bemühungen seitens der Kirche, die Beziehung von Eltern und Kindern zu emotionalisieren.[361] Dabei erscheint als entscheidende Voraussetzung das Stillen der Kinder durch die Mutter sowie eine ‚gute' Erziehung durch die Eltern, die letztlich eine ‚gute' Erziehung der Eltern durch deren Eltern voraussetzt. Letzteres ist insbesondere für die Frau wichtig, da sie – so glaubte man während des Mittelalters – durch ihre Muttermilch das Kind so oder so zu prägen vermochte. Die Erziehung der Kinder während der Prüfungszeit durch eine fremde Frau kann – so scheint es – die in der Stillzeit angelegten Charaktereigenschaften lediglich formen, nicht aber grundlegend verändern. Dementsprechend wird die Mutterrolle Grisardens von Groß stärker konturiert.

Welche Bedeutung die Geburt der drei Kinder für den Markgrafen hat, lässt sich aus dem Handlungsgeschehen nicht erschließen. In erster Linie lösen die Nachkommen das Zugeständnis des Fürsten an seine Untertanen ein, indem sie die Sicherung der Erbfolge garantieren. In dieser Hinsicht erfüllen die Kinder lediglich eine funktionale Rolle, die wenig Aufschluss darüber gibt, ob der Markgraf die Existenz seiner Kinder auch als emotionales Erlebnis wahrnimmt. Auch der Hinweis des Erzählers darauf, dass mit der Geburt der Kinder die Ehe von Schande befreit werde, tangiert eher eine funktionale Seite der Familiengründung. Die zeitgenössischen Diskurse legen allerdings nahe, dass Kinder zunehmend unter theologischen Gesichtspunkten als Abbild Gottes bewertet, ihre Existenz folglich als Geschenk des Himmels gesehen wurde.

Während die Brautsuche des Markgrafen erfolgt, um die Erbfolge zu sichern, offenbart sich mit der Geburt der Kinder eine emotionale Bedeutung dieser. So bemerkt der Erzähler kurz nach der Niederkunft Grisardens, dass er nicht wisse, ob diese neben den drei bekannten Kindern andere zur Welt gebracht habe [vgl. Gr 43, 16f.], und fügt dem hinzu, dass diese

[361] Vgl. OPITZ 1990, S. 70.

möglicherweise früh gestorben seien [vgl. Gr 43, 17f.]. Er knüpft damit an reale zeitgenössische Zustände an, in welchen eine hohe Kindersterblichkeit aufgrund mangelnder hygienischer und nahrungstechnischer Möglichkeiten nachweisbar ist und Familien nicht selten mit dem Tod mehrerer Kinder rechnen mussten. Dementsprechend vermied man es, eine allzu enge emotionale Bindung zu Kindern aufzubauen. Andererseits – und das führt auch der Erzähler bei Groß tröstend aus – interpretierte man analog zu einer christlich bestimmten Jenseitsorientierung den Kindstod als direkten Eintritt in das Paradies, ohne die Mühen des Lebens ertragen zu müssen. Das aber, und das scheint an den Überlegungen des Erzählers über weitere Kinder der Grisardis und deren Verbleib aufschlussreich, stellt der Erzähler in einen Zusammenhang mit der Gesinnung der Eltern: „(...) daz sie nicht solden durch die vordinst der eltern sehen die ůbel, die auff der erden geschen, und sein in daz paradeis genomen (...)“ [Gr 39, 18ff.]. Die tiefe Religiosität und die Gottesfurcht der Eltern werden von Groß als Eintrittskarte der sterbenden Kinder ins Paradies interpretiert. Dass ein geistlich geprägter Autor, wie Groß es ist, das Leben als Bewährungsprobe für das Jenseits begreift, ist nachvollziehbar; und auch die Vorstellung, die Eltern seien durch ihr Betragen verantwortlich für den Charakter ihrer Kinder, kann durchaus als der Zeit entsprechend gedeutet werden. Neu erscheint aber die Betonung der emotionalen Komponente, mit der Groß das Eltern-Kind-Verhältnis implizit belegt, wenn er einen möglichen Kindstod mit tröstlichen Worten durch den fiktiven Erzähler begleitet. Eine rein funktionale Darstellung von Familie würde der von Groß vorgenommenen durch und durch empathischen Charakterzeichnung – und zwar beider Protagonisten – auch widersprechen.

Dass die Mutterrolle der Grisardis wesentlich stärker ausgestaltet, psychologisiert und damit aufgewertet wird, wurde bereits dargelegt. Doch auch die Rolle des Vaters bezüglich der Kindeserziehung rückte allmählich stärker in den Fokus spätmittelalterlicher Diskurse. Im 11. Kapitel seiner pädagogischen Schrift *Über das Eheleben* befasst sich wiederum Konrad Bitschin mit der Vaterschaft. Dabei streift er neben anthropologischen und politischen Gesichtspunkten (als der Ältere ist der Vater dem Sohn an Klugheit und Lebenserfahrenheit überlegen, weshalb er das Recht und die Pflicht besitzt, den Nachkommen anzuleiten) auch die emotionale Seite einer Vater-Kind-Beziehung: „Im Wesen der Liebe liegt es aber, dass sie dem Liebenden eine Sorge für den geliebten Gegenstand einflößt, denn jeder sorgt für das, was er liebt: Also muss der Vater für den Sohn sorgen. (...) In der Natur nämlich liegt es, dass es dasselbe um so mehr

liebt, als es darin sein eigenes Werk erkennt".[362] Die Entwicklung des Mannes als fühlender und liebender Vater wird gemeinhin mit der Zeit der Empfindsamkeit angesetzt. Dass offenbar bereits im Spätmittelalter solche Züge als erstrebenswert generiert werden, wird am Beispiel Konrad Bitschins evident.

Allerdings lässt sich dies für den Markgrafen in der *Grisardis* nicht oder kaum nachweisen. Obgleich er als gefühlsbetonter Ehemann figuriert wird, finden seine Vatergefühle keine Erwähnung. Dass der Markgraf die von ihm initiierte Prüfungszeit, die ja mit der Entführung der Kinder beginnt, als schmerzhaft und aufwühlend erlebt, steht weniger in Verbindung mit der Abwesenheit der Kinder – die er ja in guter Obhut weiß –, sondern mit der geduldigen Beständigkeit seiner Frau ob der Proben. Und auch bei der Rückkehr der Kinder scheint deren Präsenz nicht zu seinem eigenen familiären Wohlbefinden zu gereichen, sondern allein als ‚Belohnung' für den von Grisardis erbrachten *patienzia*-Erweis. Der Markgraf konzentriert sich folglich ganz auf Grisardis, die er liebt und deren Gehorsam und Tugend er ausreichend für eine gemeinsame Zukunft erprobt hat. Seine Vaterschaft wird zwar insofern theoretisch emotionalisiert, als er bemüht ist, den Kindern während ihrer Abwesenheit eine gute Zukunft zu sichern, indem er sie einer „gar (...) edle fraw" [Gr 43, 4f.] überlässt, praktisch wird die Vaterschaft allerdings auf die Zeugung reduziert. Dass der Markgraf selbst namenlos und auf seine gesellschaftliche Funktion beschränkt dargestellt wird und somit als Stereotyp erscheint, der allerdings von Groß mit Eigenschaften neu besetzt wird, die einem religiösen Kanon entstammen, ist in diesem Zusammenhang sicherlich bedeutsam. Trotzdem erscheint der Fürst ohne biografische Vergangenheit und Identität. Der Leser erfährt nichts über die Eltern des Markgrafen oder dessen Erziehung, sondern ist konfrontiert mit einer Figur, die zwar positiv angelegt ist, in seinem unermüdlichen Erprobungswillen jedoch gleichzeitig ambivalente Züge offeriert.

Deutlich tritt die Vaterschaft des Markgrafen neben seiner Rolle als Ehemann in den Hintergrund. Für die Konsistenz der Erzählung erscheint sie notwendig, immerhin wird die Brautsuche überhaupt erst durch das Ziel der Zeugung von Nachkommen motiviert. Diesem doch eher wenig emotionalen Modell von Vaterschaft stellt Groß ein ausgestaltetes, vorbildliches gegenüber. Was der Markgraf eigentlich leisten müsste, führt Grisardens Vater detailliert vor: Die Beziehung des Vaters zu seiner Tochter erscheint als eng und gefühlsbetont, ja geradezu zärtlich [vgl. Gr 30, 34-37]. Auf die Brautwerbung des Markgrafen reagiert der

[362] GOLLE 1905, S. 97.

Vater zögerlich, dann sogar tief verängstigt, weil er besorgt um das Glück und die Tugend seiner Tochter ist [vgl. Gr 30, 9f.]. Lieber würde er sterben, als mitansehen zu müssen, wie sich ein Mann in unsittlicher Absicht an seiner jungfräulichen Tochter vergeht: „so pit ich euch, daz ir mir vor daz leben nempt, daz ich nicht darft ansehen, daz volkumen tugunt von unrecht und gewalt schal dernyder lygen“ [Gr 31, 2-5]. In diesen Worten des Vaters deutet sich eine Verkehrung des Schicksals der Römerin Lucretia an, wie es Meister Marcus während des Streitgesprächs mit dem Markgrafen referiert: „Lucreciam, as die hystorien sagen, leyd zu Rom gewalt und frevel an yrer keuscheit von den jungen Tarquinio. darnach wollte sie nicht lenger lebe, (umb) daz yrem manne an ir waz unrecht geschen, sundern die makel wůschte sie ab mit yrem pluet“ [Gr 21, 4-9]. Während Lucretia sich selbst lieber töten möchte, als ihre Keuschheit zu opfern, übernimmt der Vater während der Abwesenheit Grisardens in Groß’ Griseldis-Fassung die Verantwortung für deren Jungfräulichkeit. Wie Lucretia fühlt sich auch der alte Schäfer durch einen Repräsentanten der politischen Elite bedroht. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass auch Grisardis ihre Unschuld durch einen Suizid geschützt hätte, dass jedoch der Vater lieber sterben würde, als der Schändung seiner Tochter beizuwohnen, variiert herkömmliche Erzählungen über Selbstmorde zum Schutz der weiblichen Keuschheit.

Erst als er sich von den ehrlichen und unfrevelhaften Absichten des Fürsten überzeugt hat, willigt er in die Hochzeit ein. Seine Bedenken gegenüber der ungleichen Hochzeit bleiben aber – wie sich bei der Rückkehr der vom Hof verstoßenen Tochter zeigt – bestehen: „is daz nicht kumen daz ich vor hatte sorg, und daz ůbel daz ich furcht, daz had mich begriffen. sich, alles daz ich vor hab dem hern gesagt, daz ist ůber mich kumen“ [Gr 48, 15-20]. Die Beziehung des Vaters zu Grisardis ist äußerst vielschichtig. Wie bereits erwähnt, fungiert Grisardis gegenüber dem Vater nicht nur als Tochter, sondern auch als Mutter, Vater, Ernährerin und Haushälterin. Genauso sieht Grisardis den Vater nicht nur als väterliche Bezugsperson, sondern als Lehrer, hilfsbedürftigen Freund und gleichzeitig Beschützer: „‚vater (...) du pist mein man, vater und nerer, beschirmer und hůter meyner sel und des leibes’“ [Gr 32, 6-9]. Die jeweilige Bekundung der Beziehungsqualität von Vater und Tochter liest sich wie ein gemeinsames Eheversprechen. Lediglich in seiner Rolle als Bewahrer der Tugend und Keuschheit Grisardens erhält der Vater eine Rolle, die seiner Tochter vorenthalten bleiben muss. Auch seine Funktion als Erzieher und Anweiser teilt der Vater nicht mit seiner Tochter. Wie wichtig Groß es war, dass die Alten die Jungen dabei unterstützen, den rechten Weg einzuschlagen, zeigt sich an einem der zahlreichen, predigtartigen Erzählerkommentare:

> Worumb, ir vorseumlichen veter zu diesen zeiten, lert ir nicht ewir kinder zu dynen und zu wirdigen got in seinen heyligen gepoten und weist sie zu lern gute syten und die furcht gotes? aber waz ader wie lerstu dein kinder, wen du selber ungeschickt pist und weiß(t) von gote leicht nicht zu sagen! (...) behůd sie, her, selber! die hyrten sein wolfe [Gr 33, 4-18].

Das Ideal eines verantwortungsbewussten Vaters und Erziehers exemplifiziert Groß mittels des alten Schäfers. Indem dieser seiner Tochter sechs Ratschläge anstelle einer Morgengabe auf den Weg in ihre Ehe gibt, verpflichtet er sein Kind auf ein tugendsames Leben in der Nachfolge Jesus Christus:

> hab dein hern und man lieb mit furchte und biß im mit willen der sel in allen dingen undertenig. byß ein vorsichtige muter dez gesindes, die dir enpfolen werden, und unterrichte sey mit grosser sytikeit, beweiße dich alz eyn pflegerin wytwen und weysen, biz ein trősterin der dőrftigen, ein erlőzerin der gevangen und die mit unrecht gedruckt werden, und mit ganzer macht, as vil alz an dir leit, so kum zu hůlfe den die den tod haben vordient [Gr 36, 18-27].

Entsprechend der späteren Bindung Grisardens zu ihren Kindern wird die Beziehung des Vaters zu seiner Tochter als intim, ja symbiotisch gestaltet. Folglich muss eine Störung dieses Verhältnisses schwere Wunden hinterlassen. Als der Vater die entlassene Grisardis vor seiner Hütte erblickt, bricht er vor Schmerz zusammen [vgl. Gr 48, 13f.].

Die Vater-Kind-Beziehung wird von Groß neben allen funktionalen Aspekten als emotional konstruiert. Nicht nur die Mutter, sondern auch der Vater erscheint dabei als potentielle Bezugsperson, die das Kind liebt, erzieht, schützt und begleitet. Dass auch Grisardens Vater namenlos bleibt, verweist auf die Typenhaftigkeit, mit welcher Groß bestimmte Verhaltensideale aufzeigen möchte. Der Vater verkörpert dabei – im Kontrast zu dem Markgrafen – den idealen Vater. Groß, der offensichtlich mit einer ‚familiären Ehe' sympathisierte, betont mit seiner *Grisardis* neben einer intimen Mutter-Kind-Beziehung auch den liebevollen und zärtlichen Vater. Dass dieser gerade aus dem ärmlichen Bauernvolk stammt, unterstreicht noch einmal, dass Groß eine Unterscheidung von Geburts- und Tugendadel intendierte.

Die Figur des zärtlichen Vaters, wie sie in Grisardens Vater exemplifiziert wird, greift im Übrigen der epochalen Strömung der Empfindsamkeit voraus. Hier entstammte ein solcher Vater allerdings dem Bürgertum.[363] Offen bleibt allerdings, ob der Vater Grisardens diese intime und symbiotische Beziehung quasi in Vertretung seiner verstorbenen Frau zur Tochter aufbaut, oder ob diese zärtliche Vater-Tochter-Bindung auch neben der mütterlichen

[363] Erinnert sei an dieser Stelle an William Sampson, den Vater der Sara in Lessings bürgerlichem Trauerspiel *Miss Sara Sampson* oder auch an den Vater der Luise in Schillers *Kabale und Liebe*, der entsprechend dem Vater Grisardens eine starke Bindung zu seiner Tochter hat, die allerdings bei Schiller bereits egoistische Züge trägt.

Zuwendung Bestand hätte. Das Beispiel der markgräflichen Familie zeigt nämlich, dass die Vaterrolle, sofern die Mutter existiert, weitaus unwichtiger als die der Mutter ist.

6. DIE EHE AUF DEM PRÜFSTAND

Die Ehe zwischen Grisardis und dem Markgrafen löst alle Erwartungen an sie ein. Trotzdem entschließt sich der Fürst, seine Gattin und deren Tugendhaftigkeit zu erproben. Die Standesungleichheit wird dabei immer wieder als vorgeblicher Grund für die Prüfungen expliziert. Sie macht das veränderte Verhalten des Fürsten während des Prüfungszeitraums gegenüber Grisardis plausibel. Die Protagonistin ihrerseits erhebt keinerlei Einspruch gegen diesen Vorwurf, weiß sie doch um ihre niedere Herkunft und den enormen Standesunterschied zwischen ihr und dem Markgrafen. Dennoch, der Standesunterschied ist nicht das zentrale Thema Erhart Groß, so dass der Leser schnell erkennt, dass der Markgraf diesen nur vorschiebt, um seine Proben abzusichern und seine Härte zu rechtfertigen. Die ungewöhnliche Mesalliance nutzt Groß insofern gekonnt, um das eigentliche Thema seiner Bearbeitung hervorzuheben: Ihm geht es um ein eheliches Zusammenleben von Mann und Frau im Sinne christlicher Wertvorstellungen und Verhaltensregeln, und zwar unabhängig von ihrem Stand. Folglich will der Markgraf Grisardis nicht willkürlich prüfen und leiden lassen, sondern er möchte an seiner Gemahlin ein Exempel der Frömmigkeit und Christlichkeit für alle Frauen statuieren. Dementsprechend erdenkt er das Vorhaben in aller Vorsicht [vgl. Gr 40, 31f.]. Er inszeniert die Proben, um den Frauen seines Volkes Verhaltensregeln in konfliktreichen Ehejahren an die Hand zu geben. Grisardis selbst bestätigt ihren Mann dabei in seinem Vorhaben, indem sie ihn bittet, sie vor keinem Leid, das ihn betrübt, zu verschonen. „[P]iß in den tod ader gevengniß“ [Gr 42, 11f.] würde sie mit ihm gehen. Der Markgraf weiß, dass Grisardis fromm und stark genug für sein Vorhaben ist, denn anders als Grisardis, die das Erklimmen des Berges der Tugend als stetigen Entwicklungsprozess begreift [vgl. Gr 36, 6-9], sieht der Fürst sie bereits auf der Spitze dieses Berges angekommen:

> Do alzo der marggraf sach, (daz) sein weip nicht allein tugentlich waz, sundern daz sie auch den perg der tugund ynne hatte, do dachte er mit großer vorsicht, wie er sie in herten und sweren sachen vorsuchte, andern frawen zu eyner ewigen ler und exempel aller frůmkeit [Gr 40, 29-34].

Für ihn steht fest, dass beide erst nach diesem privaten Martyrium Vervollkommnung erfahren werden, weil sie gemeinsam den Berg bestiegen haben [vgl. Gr 44, 5f.]. Die selbst auferlegten Prüfungen bekommen somit bei Groß eine andere Legitimation. Der Markgraf scheint das Wohl aller Eheleute über das gegenwärtige Glück seines eigenen Lebens und das seiner Frau zu

stellen, um den Vorbildcharakter, den die Ehe selbst in Extremsituationen behält, eindeutig aufzeigen zu können. Obgleich die Prüfungen eigentlich Grisardis gelten, werden diese auch als Prüfung des Fürsten gestaltet. Das tugendsame Betragen seiner Gattin berührt ihn so, dass er weint und damit seiner Ergriffenheit sichtbaren Ausdruck verleiht, wenngleich er das im Verborgenen tut: „alzo der marggraff sach die sterke seinr Grysarden und bedacht doch yr mů̊terliche smertz, die sie alzo mit großer gedult ů̊birwand, des weint er oft heimlich gar ser“ [Gr 43, 29-32].

Die Problematik, die sich dennoch aus dem Verhalten des Markgrafen gegenüber Grisardis ergibt, erkennt auch der Erzähler, wenn er sich direkt an den Leser wendet und sagt: „und ich weiß nicht, mit welcher kunst er daz zu brachte, und ist es zimlich zu sprechen, wie alzo ein tuguntlicher man alzo hertiglichen wollte vorsuchen alzo ein frome und lieb fraw, die unstreflich waz in allen yren sytten und werken“ [Gr 44, 18-23]. Trotzdem versucht er sich in einer Erklärung:

> und ich mein, daz sey die sache: got unser her, (...) der spo̊rnt dye sein in mancherley weiße und schickt bereit und volpringet sie alzo durch ditz to̊tliche leben zu dem ewigen leben wie er will, durch wen er will, auch daz der un(der)weilen nicht weiß durch den her den menschen bekůmmert. (...) aber so nymand an sůnde ist, wer weiß waz in yr [Grisardis; N.A.] zu strafen waz, daz sie ho̊er zu neme in tugunden, und daz do klein waz, daz gevil gote nicht wol in yr [Gr 44, 28-45,2].

Der Hinweis des Erzählers, Grisardis sei – wie eben jeder Mensch – vermutlich nicht ohne Sünde, scheint ihm letztlich doch kein überzeugendes Argument für die harte Erprobung zu sein, denn er schließt den Kommentar mit einer erneuten Replik auf das Leben Jesus Christus: „auch so got seyner aller unschuldigesten muter und meid had mit ym selber, der noch unschuldiger waz, nicht geschont, besundern an dem tage seyns heiligen leydens, so waz Grysarden auch nicht zu schonen“ [Gr 45, 4-8]. Indem Groß Grisardis in Analogie zur Mutter Gottes, Jesus und sogar Gott selbst stellt, umgeht er die Frage, warum Grisardis leiden musste. Deutlich verweist dieser Passus auf die Lesart Petrarcas, der aus dem Griseldis-Stoff ein Gleichnis macht, indem der Markgraf Gott und Griseldis die ihm zugewandte Seele repräsentiert. Das Leiden des Paares ist also zusätzlich religiös motiviert, wodurch erneut der Bezug zur christlichen Welt- und Heilslehre forciert wird. Göttliche Gnade widerfährt dem Paar, das sich beherzt den Prüfungen des Lebens stellt.

Weil der Markgraf bereits von Anfang an von Grisardens Beständigkeit überzeugt ist, wird das Prüfungsgeschehen insgesamt auch reduziert. Zwar lassen sich immer noch die drei großen Gehorsamkeitsproben ausmachen (Wegnahme der Kinder [vgl. Gr 42, 23 - 43, 17], Trennung

und Entlassung vom Hof [vgl. Gr 46, 11 - 48, 10], Dienst für die zweite Hochzeit [vgl. Gr 49, 11 - 50, 13][364]), allerdings sind diese nun abgemildert: Das Prüfungsgeschehen wird geheim gehalten. Anders als seine italienischen Vorgänger, die einen Diener ins Vertrauen ziehen, weiht der Markgraf niemanden in seine Pläne ein. Die drei Kinder werden auf einmal entführt, Grisardis erhält Stoff für ein neues Hemd, da ihr das alte aufgrund ihres durch die Schwangerschaften veränderten Körpers nicht mehr passt [vgl. Gr 47, 18-23] und verlässt das Schloss in ihrem alten Gewand [vgl. Gr 47, 24]. Zudem wird sie von ihrem Mann bis zum Stadtrand begleitet [vgl. Gr 47, 29 - 48, 10]. Dem Plan, eine neue, standesgemäßere Frau zu heiraten, geht kein Scheidungsersuchen beim Papst voraus, wie dies bei Petrarca der Fall ist [vgl. Pe 216, 240 - 218, 244]. Darüber hinaus muss Grisardis die Hochzeitsgäste nicht im schmutzigen Gewand empfangen; sie verharrt stattdessen in einer Kammer [vgl. Gr 50, 7f.], das Brautlob entfällt, da Grisardis vorher ihre Kinder erkennt und die Proben somit auflöst. Und bereits zuvor wird das Auskleiden, das sowohl bei Boccaccio [vgl. Bo 945, 90] als auch bei Petrarca [vgl. Pe 194, 116 - 196, 119] vor den Augen der gesamten mitgereisten Gefolgsleute des Fürsten stattfindet, ins Haus verlegt [vgl. Gr 35, 10-13], wo im übrigen auch die Trauung, bezeugt vom Priester, dem Gelehrten Marcus sowie dem Vater, vollzogen und das Gehorsamkeitsversprechen abgenommen wird [vgl. Gr 34, 28 - 35, 9].

Obgleich Petrarca seine Protagonisten im Licht einer – wie Laserstein konstatiert – „sanften Versöhnlichkeit“[365] zeigt, verweisen die Prüfungen, denen Valterius seine Gattin unterzieht, auf den Markgrafen Boccaccios, denn auch Valterius verleitet ein „wunderliches Verlangen“,[366] Griseldens Geduld zu testen. Was ihn zu diesem Einfall motiviert, wird nicht konkretisiert. Auch im Nachhinein rechtfertigt Valterius sein Handeln in der Rührszene nicht.[367] Einzig der Erzähler stellt den Sinn der Proben in Frage, wenn er darauf verweist, dass

---

364 Mit dieser letzten Prüfung bricht der Breslauer Textzeuge ab. STRAUCH verwendet nun die Handschrift M 1, um den Schluss zu rekonstruieren. Die Nürnberger Handschrift verhandelt die Schlusssequenz auf fol. 161v - 162v. Ein genauer Vergleich der Passage in M 1 und N ist im Anhang der vorliegenden Arbeit einsehbar.

365 LASERSTEIN 1926, S. 48.

366 „mirabilis cupiditas“ [Pe 200, 146f.].

367 Anders Gualtieri, der sein Handeln in der Rührszene mit folgenden Worten legitimiert: “Griselda, tempo è omai che tu senta frutto della tua lunga pazienzia, e che coloro li quali me hanno reputato crudele e iniquo e bestiale conoscano che ciò che io faceva a antiveduto fine operava, volendoti insegnar d’esser moglie e a loro di saperla tenere, e a me partorire perpetua quiete mentre teco a vivere avessi: il che, quando venni a prender moglie, gran paura ebbi che non m’intervenisse, e per ciò, per prova pigliarne, in quanti modi tu sai ti punsi e trafissi” [Bo 953, 61]. [„Griselda, es ist endlich Zeit, dass du die Früchte deiner langen Geduld genießest und diejenigen, die mich für grausam, ungerecht und vernunftlos erachtet haben, nun erkennen, dass ich alles, was ich auch unternahm, nur für einen vorausbestimmten Zweck tat, nämlich dich zu lehren, Frau zu sein, sie aber, eine solche zu wählen und zu behandeln, und mir selbst, solange ich mit dir zu leben hätte, beständige Ruhe zu bereiten. Als ich mich entschloss, eine Frau zu nehmen, hatte ich große Furcht, dass mir dies nicht gelänge,

andere, nämlich die Gelehrten, ein solches Verhalten bewerten sollen: „quam laudabilis doctiores iudicent“ [Pe 200, 147]. Groß dagegen ist sichtlich bemüht, dieses Paradoxon von Liebe und Prüfungsgeschehen zu plausibilisieren. Und so stilisiert er die Prüfungen als Krönung eines gemeinschaftlichen Wegs zu vollkommener Tugend und als Anschauungsbeispiel einer im christlichen Sinne vorbildlichen Ehe für andere Paare. Trotzdem bleiben Inkonsistenzen: Beispielsweise dann, wenn der Markgraf während der Zeit der Proben seine Kinder fort schickt, um sie in fremden Landen bei einer edlen Frau erziehen zu lassen. Während der Erzähler also zuvor die Väter dazu aufruft, ihren Kindern christliche Werte zu vermitteln, lässt Groß dies – entsprechend früheren Fassungen – von einer Frau ausführen. Groß scheint es genügt zu haben, die Beziehung von Vater und Tochter in all ihren Facetten an Grisardis und ihrem Vater zu beleuchten.

Neben der neuen Motivierung der Prüfungen, der Gemeinsamkeit des Leidens und der Abmilderung der einzelnen Proben lässt sich zudem feststellen, dass Groß versucht, das Prüfungsgeschehen religiös zu begründen [vgl. Gr 44, 18-23]. Obschon Groß sichtlich bemüht ist, die Erprobung als „Last und Tugendprüfstein für beide Ehepartner“[368] darzustellen, nimmt die Prüfungszeit auch hier zehn Jahre in Anspruch. Intensität und Umfang der Proben stehen dabei im Kontrast zu der zuvor herausgestellten Tugend des Markgrafen [vgl. Gr 44, 20] und besonders zu dem untadeligen Verhalten Grisardens.

7. VON DER DULDERIN ZUR AKTEURIN – DIE GRISELDIS-FIGUR LERNT SPRECHEN

Mit den Worten „‚jungfraw, waz ist dein name?‘“ [Gr 31, 37f.], die der Markgraf während der Brautwerbung an die tugendliche Schäferstochter richtet, wird Grisardis erstmals in der Erzählung zum Sprechen aufgefordert. Sie antwortet mit Schweigen, was der Erzähler als Beweis „von scham meidlicher zucht“ [Gr 31, 38f.] interpretiert. Gleichzeitig manifestiert sich in Grisardens Verstummen das Erbe der italienischen Vorgängerinnen. Sowohl Boccaccio als auch Petrarca lassen ihre Griseldis-Figuren als nahezu stumme Dulderinnen des ihnen so brutal entgegentretenden Schicksals auftreten. Weder der vorgetäuschte Mord an den Kindern noch die eigene Vertreibung vom Schloss motivieren die Protagonistinnen zu einer deutlichen Artikulation von Schmerz und Qual. Das Schweigen wird somit zum Ausdruck der Ohnmacht

---

und dies war der Grund, weshalb ich, um dich zu prüfen, dich in so vielfacher Art, wie du weißt, gekränkt und verletzt habe“] [Bo Ü, 841].

368 Vgl. KNAPE 1978, S. 28.

einer Frau gegenüber des von ihr erwarteten Gehorsams. Ihre Sprachlosigkeit drängt sie in die Opferrolle und macht sie zum Spielball männlicher Willkür. Sie wird zu dem, was man von ihr verlangt. Auch die Griseldis-Bearbeitung von Erhart Groß zeigt zu Beginn eine sprachlose Grisardis, die damit in eine Traditionslinie zu den bloß erduldenden Schwestern Griselda und Griseldis tritt. Auf die Frage des Markgrafen nach Grisardens Namen antwortet nicht die Angesprochene, sondern ihr Vater: „‚Grysardis heist sie'" [Gr 31, 39]. Diese Reaktion unterstreicht die Fremdbestimmtheit Grisardens durch den Vormund. Hatte dieser bereits während des Gesprächs mit dem Markgrafen im Vorfeld betont, er sehe in Grisardis nicht nur seine Tochter, sondern darüber hinaus eine Mutter, ein Kind, eine Ernährerin, eine Magd und auch einen Vater [vgl. Gr 30, 34-37], so behauptet er sich nun als Eigner dieses so wandelbaren Geschöpfs, indem er an ihrer Stelle antwortet. Erst die Aufforderung des Vaters, sich gegenüber dem Ansinnen des Markgrafen, Grisardis solle seine Frau werden, zu äußern, evoziert eine verbalisierte Reaktion seitens Grisardens: „‚wildu,' ia der alte, ‚gen mit dem hern ader kennestun?' ‚ich kenne sein nicht,' sprach sie. ‚ich will auch mit ym nicht gen' [Gr 32, 1ff.]. Die Bestimmtheit der Aussage Grisardens steht in deutlichem Kontrast zu ihrem vorangegangenen Schweigen. Nicht jedoch ihr eigener Unwille hindert sie daran mit dem Fremden zu gehen, sondern Grisardens Verbundenheit mit dem alternden Vater, den sie in ihrer folgenden Replik als „man, vater und nerer, beschirmer und hůter [ihrer] sel und des leibes" [Gr 32, 8ff.] apostrophiert. Mit ihren explizierten Bedenken gegenüber einer ungleichen Ehe geht Grisardis erstmals sprachlich eigene Wege und emanzipiert sich damit von ihrem Vater. Ihre Schweigen wird gebrochen:

> (...) lieber vater, ich hab lange zeit geswigen und dein ler in mir behalten, aber du schalt mirs ytzund vorgeben, daz ich red mein not (...). ich beger und pit ewer hoe gepurt, daz ir ewern gleichen sůcht und last mich in meinen armut mit meim vater mein leben zu pringen, daz zimet und sted euch wol an und ist erlich (...) [Gr 34, 12-21].

Grisardis knüpft mit diesen Worten an die Aussagen von Meister Marcus während des Streitgesprächs an. Bereits dieser hatte den Markgrafen auf seine Standespflicht hingewiesen und mit dieser die Notwendigkeit einer Eheschließung plausibilisiert [vgl. Gr 23, 23-35]. Wenn nun Grisardis wiederum diese Standeszugehörigkeit anführt, um dem Markgrafen von der Widernatur einer ungleichen Bindung zu überzeugen, so beweist sie hierdurch ihre Kenntnis der Normen der stratifizierten Gesellschaft und damit ihre Vorsicht und Vernunft; Attribute, die sich im Vorfeld die beiden männlichen und adeligen Disputanten bescheinigten [vgl. Gr 7, 8; 7, 33f.; 16, 3-12]. Grisardis schreibt sich damit in einen von Gebildeten geführten Diskurs

über die Ehe ein. Weder Lexik noch Syntax lassen auf ihre niedere Herkunft schließen. Ihr Sprachfluss ist konstant, sie muss nicht nach den richtigen Worten suchen, ihre Haltung demonstriert Höflichkeit und Respekt, zeugt jedoch gleichzeitig von Entschiedenheit. Die sprachlos erduldende Grisardis ist an dieser Stelle erstmals der agierenden Protagonistin gewichen. Diesem emanzipatorischen Moment begegnet der Markgraf entsprechend harsch: „ ‚nein,' sprach der marggraff, ‚mein nu allerliebstu praut, nicht alzo du wilt, sundern kum nu her zu mir und gib mir deyne hand' [Gr 34, 23ff.]. Indem der Markgraf Grisardis in der folgenden Ansprache als „mein liebe tochter" [Gr 34, 30f.] bezeichnet, macht er sich zum Vater Grisardens. Geschickt verhindert er die aufkommende Selbstbestimmtheit der Schäferstochter dadurch, dass er sich in die Rolle des Vormunds begibt und Grisardis dadurch an die Gehorsamspflicht gegenüber dem Vater erinnert. Diese Strategie erfüllt ihren Zweck: Grisardis willigt in die Heirat ein, weil der Vater es ihr anträgt: „‚her, (...) es ist mein wille, so es meins vater gunst und wille ist'" [Gr 34, 34ff.].

Erst durch ihr Versprechen gegenüber dem Markgrafen, diesem nun ohne Widerworte zu folgen, wird die Schäfertochter von dem Einflussbereich des Vaters in den des Fürsten überführt. Grisardis wird zur Markgräfin erhoben. Sprachlich lässt sich der soziale Aufstieg der Protagonistin nicht nachvollziehen, denn bereits zu Beginn weist ihr Sprachduktus keinerlei Merkmale auf, die auf ihre niedere Abstammung schließen lassen würden. Dies unterstreicht die Absicht von Groß, Tugend- und Geburtsadel zu differenzieren. Sowohl Grisardis als auch der Markgraf sind durch Eigenschaften geprägt, die im zeitgenössischen theologischen Diskurs als vorbildlich verhandelt wurden: Keuschheit, Gottesfurcht, Demut, Bescheidenheit. Dementsprechend bedienen sie sich eines ähnlichen Vokabulars und gehobenen Sprachstils. Während jedoch der Markgraf Grisardis in aller Regel mit deren Namen anspricht [vgl. z. B. Gr 42, 3 und 42, 24; 45, 28; 46, 7; 52, 16], wendet sich diese an den ohnehin namenlosen Markgrafen jeweils mit der formelhaften Anrede „mein her" [Gr 41, 28] beziehungsweise „liebster her" [Gr 46, 26], was zugleich ihre Unterwürfigkeit sprachlich markiert.

Während des Prüfungsgeschehens zeigt sich zwar, dass Erhart Groß darum bemüht ist, die Kommunikation der Eheleute auszubauen, um so ein Beispiel eines im christlichen Sinne ‚guten' Zusammenlebens von Mann und Frau darzulegen, allerdings bleiben Grisardens Äußerungen bloß reagierend. Dessen ungeachtet erkennt sie – im Gegensatz zu Boccaccios und

Petrarcas Griseldis-Figuren – den vorgetäuschten Schmerz des Ehemanns zu Beginn der Proben von sich aus und spricht diesen darauf an [vgl. Gr 41, 27 - 42, 3].[369]

Grisardens Redebeiträge werden umfassender, jedoch nur deshalb, um ihren Gehorsam zu unterstreichen und sogar noch zu steigern. Wie sehr sie sich dem Fürsten hingibt und sich dessen Perspektive auf ihre Person aneignet, markiert ein Redebeitrag, in dem Grisardis über sich erst in der ersten und plötzlich in der dritten Person Singular spricht: „‚o,' ja sie, ‚ir ganzes meynr prust, ich weiß nicht waz ander weiber vermǒgen, aber ich weiß wol waß Grysardis mag ertrage" [Gr 42, 17ff.]. Dieser abrupte Wechsel in die unpersönliche dritte Person lässt sich als Versuch der Distanzierung zu dem ihr Abverlangten lesen. Es ist die einzige Stelle, die dieses Phänomen offenbart. Indem Grisardis den Ich-Anteil abspaltet, der die Qual der ihr auferlegten Proben schmerzlich empfinden müsste, kann die Liebe zu ihrem Ehemann wachsen [vgl. Gr 42, 15f.]. Voller Aufrichtigkeit kann die Protagonistin deshalb dem Markgrafen im Folgenden versichern: „nu tud ir doch keim menschen nicht leyde!" [Gr 45, 21f.]. Auch während des Prüfungsgeschehens zeigt sich, dass Groß darum bemüht ist, seiner Griseldis-Figur im Vergleich zu den möglichen Vorlagen einen größeren sprachlichen Entfaltungsraum zuzugestehen. Allerdings bedeutet das noch nicht, dass sich Grisardis auch aus der Rolle der Dulderin emanzipiert. Denn ihre Äußerungen bleiben auf den Markgrafen bezogen, sind reagierend und nicht agierend. Erst mit der Schlusssequenz vollzieht Grisardis den Schritt zur Selbstbestimmtheit.

8. GRISARDIS ALS GRISELDIS-KORREKTUR – DIE FAMILIE VEREINIGT SICH WIEDER

Die Auflösung der Proben erfolgt bei Groß nicht durch den Initiator – wie dies in den Bearbeitungen Boccaccios [vgl. Bo 953, 61] und Petrarcas [vgl. Pe 234, 332-336] gestaltet ist –, sondern durch die Geprüfte. Intuitiv erkennt Grisardis zuerst ihre Kinder und dann die Erprobung ihrer selbst durch den Markgrafen. Zweierlei lässt sich daraus ableiten. Entsprechend seiner empathischen Figurengestaltung stellt Groß die emotionale Seite Grisardens in den Vordergrund. Daneben betont er insbesondere ihre mütterlichen Qualitäten, die unabhängig von Geburt und Stand als christlich ausgewiesen werden. Die intensive Bindung der Mutter an das Kind, die ja gerade im Kontrast zur scheidbaren Gattenliebe steht, wird in der *Grisardis* zu einem untrennbaren Liebesband stilisiert, die Grisardis-Figur damit in

[369] Vgl. Boccaccio [Bo 946f., 27] und Petrarca [Pe 200, 146-149].

Parallelität zur heiligen Maria gesetzt, wie sich überhaupt eine marianische Komponente durch den gesamten Text zieht.[370] Dementsprechend wandelt sich die erzählerische Perspektive auch gerade dann, als Grisardis während der fingierten Hochzeit des Markgrafen mit der Tochter die Kinder als die ihren identifiziert. Der Leser erfährt nun als interne Fokalisierung, „(…) wie sie enzunt wart in muterlicher lib" [Gr 51, 10f.][371], als sie die Kinder erblickt, und wie sie „(…) einen sulchen lußt und wolgevallen gewan an den kinden, das sie aller trawrikeit vergaß und vor freuden nicht mocht essen" [Gr 51, 11f.]. Dem intuitiven Erkennen folgt sogleich ein kombinatorisches. Grisardis überschlägt das Alter der Kinder und erkennt andere Zeichen, von denen nur eine Mutter wissen kann und folgert daraus, „(…) das die kinder ireu kint waren" [Gr 51, 23] und weiter, „(…) das ir herre all vergangeneu ding darumb het getan umb versuchung willen der bestendikeit irer gedult (…)" [Gr 51, 29ff.]. Logik, eine traditionell männlich konnotierte Eigenschaft, und Intuition, eine vorrangig Frauen zugewiesene Prägung, führen Grisardis zur Lösung ihres jahrelangen Leidens. Damit präfiguriert Grisardis eine gebildete Frau im Sinne humanistischer Vorstellungen. Wenngleich dies sicherlich nicht das Motiv seiner Niederschrift war, so zeigt er neben der von Gottesglauben durchdrungenen Grisardis auch eine sowohl rational wie auch emotional denkende, die zudem mit hauswirtschaftlichem, handwerklichem und gynäkologischem Wissen vertraut ist.

Die Schlussszene wird in Groß' Bearbeitung also augenfällig von Grisardis dominiert: Sie erkennt ihre Kinder, sie löst die Proben auf, sie initiiert die Familienzusammenführung. Grisardis lässt sich demnach nicht einfach der Kategorie ‚weibliches Opfer einer patriarchal geprägten Umwelt' zuordnen. Sie durchläuft einen inneren Wandlungsprozess, der sich auch an erzähltypologischen Merkmalen ablesen lässt. In der Schlusssequenz der Erzählung werden die Geschehnisse größtenteils aus Grisardens Sicht geschildert. Was der Leser bis zu diesem Zeitpunkt über die Protagonistin weiß, weiß er aus der Perspektive des heterodiegetischen Erzählers, beziehungsweise punktuell aus der Sicht des Markgrafen. Folglich ist Kochers These, „der erzählerischen Entwicklung zur internen Fokalisierung" entspräche „eine inhaltliche Entwicklung [der Grisardis; N.A.] zu höherer ‚Individualität'",[372] zuzustimmen. Unterstützt wird ein solcher Befund auch durch die Tatsache, dass Grisardis die einzige Figur des zweiten Teils ist, welche einen Namen trägt und nicht allein durch ihre gesellschaftlich-familiäre

[370] Wie Maria erfährt Grisardis ihr Schicksal unvorbereitet (göttlicher Ratsschluss), wie diese erduldet sie ihr Los, ohne dabei das Vertrauen in Gott zu verlieren und wird – Maria gleich – dafür belohnt.

[371] In der Nürnberger Handschrift fehlt dieser Hinweis auf Grisardens mütterliche Gefühle. Es heißt stattdessen lediglich „Vnd warff sie vnterweiln ir augen *in die kinder*, so ward sie gleich also lustig" [N: fol. 162rb].

[372] KOCHER 2005, S. 180.

Funktion bezeichnet wird wie beispielsweise der Markgraf oder Grisardens Vater. Bei Petrarca trägt auch der Markgraf entsprechend der Vorlage Boccaccios einen Namen (Valterius entsprechend Gualtieri). Bei Groß zeigt der Schluss Grisardis als fühlende, denkende und handelnde Figur, die aus dem Schatten ihres Mannes tritt und somit korrigiert wird.

9. ZWISCHEN PFLICHT UND LIEBE: KONZEPTE LEGITIMER GEMEINSCHAFT IN DER *GRISARDIS*

Wie gezeigt werden konnte, differiert die *Grisardis* des Erhart Groß in wesentlichen Punkten von ihren möglichen Vorlagen. Als innovativ im Vergleich zu Boccaccio und Petrarca, aber auch zu den zeitgenössischen Parallelbearbeitungen muss sicherlich die Gestaltung der Ehe als Liebesehe[373] gewertet werden; wie überhaupt Emotionalität und Empathie zu zentralen Kategorien der Bearbeitung werden, was sich an der starken Betonung der Mutterschaft, der generellen Abmilderung und neuen Motivation der Proben als beidseitige Prüfungszeit auf dem Weg zu höherer Tugend sowie der engen Vater-Tochter-Beziehung ablesen lässt. Die neu eingeführten Figuren, Meister Marcus und der Priester, werden zu Zeugen des gottgefälligen Denkens und Handelns der beiden Protagonisten gestaltet. Der Gelehrte Marcus, indem er den keuschen Markgrafen von dessen standesgemäßen Pflichten gegenüber seinen Untertanen überzeugt und ihm Beispiele tugendhafter Frauen präsentiert, denen im zweiten Teil mit der Figur Grisardens ein weiteres Exempel hintangestellt wird; der Priester, indem er als Repräsentant der Kirche die Legitimität der geschlossenen Ehe beglaubigt. Die veränderte Schlusssequenz, in welcher Grisardis als sprechendes Subjekt selbst die Proben auflöst, markiert den Höhepunkt bezüglich der Neugestaltung der Griseldis-Figur hin zu einer handelnden Protagonistin. Eine wesentliche Korrektur an der von Boccaccio gezeichneten Markgrafengattin. Meine Deutung ist, dass es Groß vorrangig darum ging, die Griseldis-Figur als Grisardis neu zu verhandeln. Er rückt sie ins Zentrum seiner Erzählung, indem er ihr eine Stimme verleiht, sie psychologisiert und als

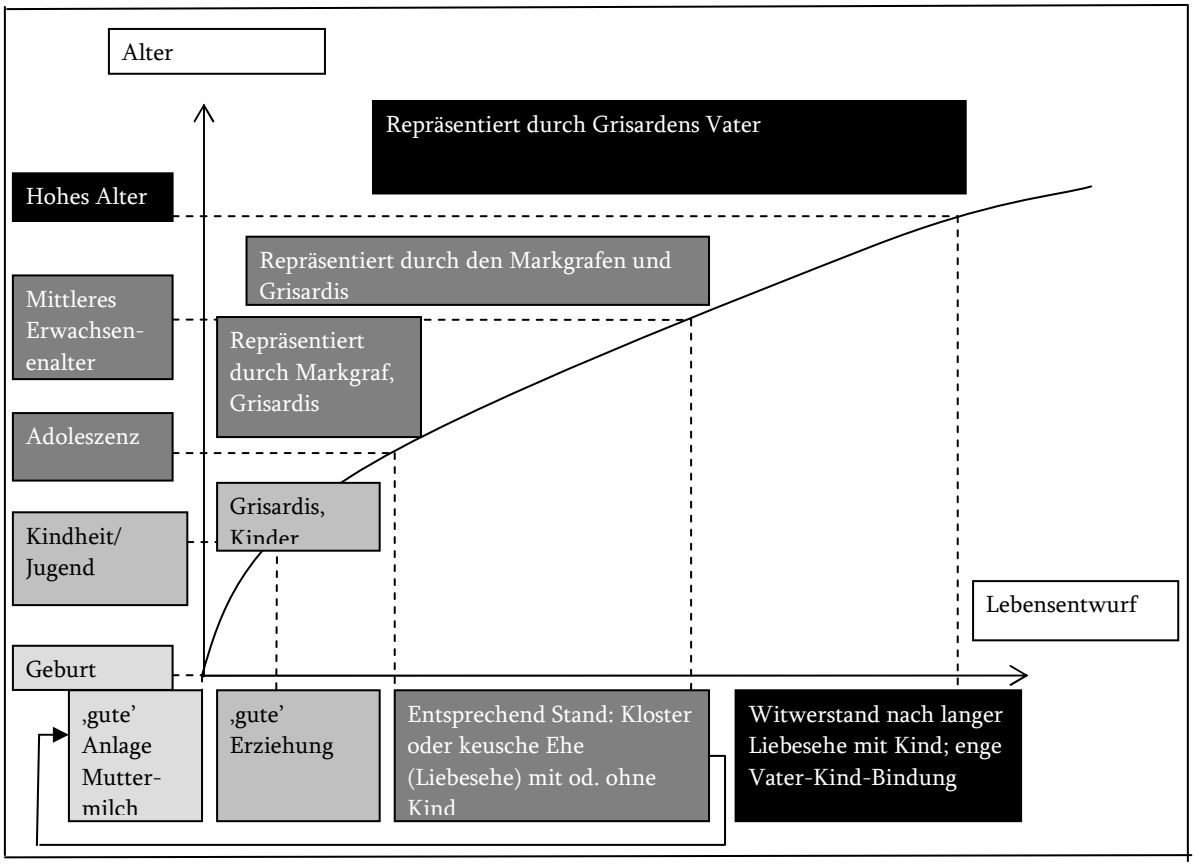
---

373 Der Begriff der ehelichen Liebe taucht zwar in den Traktaten der mittelalterlichen Scholastiker auf, impliziert jedoch nicht das, was wir heute darunter verstehen, nämlich sowohl eine psychische als auch eine physische Komponente, sondern vielmehr eine geistig-seelische Liebe der Ehepartner (*caritas*, *amicitia*), was soviel bedeutet wie gegenseitige Achtung und Treue (vgl. Richard KOEBNER: Die Eheauffassung des ausgehenden deutschen Mittelalters (Vorbemerkungen und Kapitel IV: Die religiöse Beurteilung des ehelichen Lebens). Univ.-Diss. Berlin 1911, S. 15 und S. 19. Hier Koebner wortwörtlich: „[D]ie caritas der Gatten gilt als die höchste soziale Liebespflicht und hat den nächsten Platz hinter der Liebe zu Gott und zum eigenen Seelenheil inne. Sie bedeutet die Hingabe des einen Gatten an das Wohl des andern, die Pflicht der Eheleute, ihre irdische Wohlfahrt, ihre Würde, ihre Seligkeit gegenseitig zu fördern". Eine Liebesheirat dagegen wurde als unvernünftig und minderwertig beurteilt, da sie mit fleischlicher Lust (*amor carnalis*) assoziiert wurde.

wandlungsfähige Figur zeigt. Entwicklung wird demnach zu einer zentralen Kategorie des Textes, was sich an einzelnen Charakteren nachweisen lässt, aber auch an der Behandlung der Ehethematik.

Groß verhandelt fünf als christlich ausgewiesene Lebensmodelle: Erstens ein keusches Leben als Alleinstehender. Es stellt den Auftakt der Erzählung dar und wird durch den unverheirateten, aber keuschen Markgrafen repräsentiert. Diese Lebensweise wird zwar im Vergleich zu den als üblich deklarierten sexuellen Ausschweifungen adeliger Herren als vorbildlich ausgewiesen, allerdings unterstreicht Groß, dass eine solche Existenz im Grunde der Geistlichkeit vorbehalten sei. Neben dem asketischen Leben des Unverheirateten gestaltet Groß zweitens die christliche Ehe mit Kind, die zwar deutlich ungleiche Pflichten von Ehemann und Ehefrau einfordert, grundsätzlich jedoch von Groß als eine auf Respekt und Kommunikation basierende Bindung gestaltet wird. Eine Variante dieser zweiten Lebensweise stellt drittens die keusche Ehe ohne Kind dar, die in der ehelichen Partnerschaft zwischen dem Markgrafen und Grisardis nach der Kindsentführung verwirklicht wird. Aufschlussreich ist, dass zu diesem Zeitpunkt auch die Liebe Grisardens gegenüber ihrem Ehemann wächst. Die zu Beginn konsensual geschlossene Ehe wird damit zu einer Liebesheirat, die auf Respekt, Gottesfurcht, Freundschaft und Keuschheit gründet und die physische Präsenz der Kinder nicht benötigt. Neben diesen Entwürfen ist ein vierter Familienstand auszumachen, den Grisardens Vater repräsentiert: eine gottesfürchtige Existenz als Witwer. Auffallend ist dieser Entwurf deshalb, weil am Beispiel des Vaters Dasein und Auffassung des Markgrafen und Grisardens verkehrt werden: Von der Ehe tritt der Vater in den Witwerstand, der partnerschaftlichen Zweisamkeit folgt das Alleinsein. Eine zweite Ehe, wie sie auch im Spätmittelalter zur Sicherung der Existenz nicht unüblich war, scheint für den Vater undenkbar, was eine Betonung der Liebesheirat impliziert; eine konsensual geschlossene Ehe folgt funktionalen Kriterien, die Partner werden austauschbar. Mit der ehelichen Liebe dagegen wandelt sich die Anschauung des Partners, der als individuell geliebter Mensch erscheint und insofern unersetzlich wird. Statt einer neuen Frau bindet der Vater seine Tochter in vielfältiger Weise an sich. Diese enge Vater-Tochter-Beziehung kann als fünftes Modell einer legitimen Gemeinschaft in christlichem Sinne gesehen werden. Die verschiedenen Konzepte von Gemeinschaft, die Groß in seiner Griseldis-Bearbeitung realisiert, zeichnen eine Entwicklung von Familie und Ehe im christlichen Sinne von der Kindheit bis ins Alter in verschiedenen Stationen nach, wobei Groß den Schwerpunkt auf die Ehe im Erwachsenenalter

legt.[374] Erhart Groß Griseldis-Bearbeitung ist somit als innovativ zu bewerten. Eine grafische Darstellung mag dies noch einmal verdeutlichen:



Bereits mit der Muttermilch wird der Grundstein für eine ‚gute' Entwicklung des Kindes gelegt. Indem Grisardis ihre Kinder selbst stillt, überträgt sie diesen ihre eigenen tugendhaften Anlagen. Diese müssen während der Kindheit und Jugend gepflegt und ausgebildet werden. Veranschaulicht wird das in Groß' Fassung am Beispiel von Grisardis selbst und deren Kindern. Ein tugendhaftes Leben während der Adoleszenz ist auf verschiedene Weisen realisierbar und hängt von dem jeweiligen Stand ab: Die keusche Lebensform des Markgrafen vor der Hochzeit mit Grisardis ist zwar grundsätzlich zu befürworten, verstößt jedoch gegen seine Pflichten als Herrscher. Grisardis dagegen führt bereits vor der Eheschließung ein tugendhaftes Dasein als Jungfrau an der Seite ihres alternden Vaters. Mit der Heirat willigen beide Partner in eine

[374] Diese Entwürfe spiegeln sich im literarischen Gesamtwerk Groß' wider, wobei der Kartäusermönch in aller Regel legitime weibliche Existenzformen aufgreift: Der Schilderung des rechten Ehelebens in der *Grisardis* entspricht die Handreichung an Jungfrauen, die er mit seinem *Nonnenwerk* präsentiert. Im *Witwenbuch* wendet sich Groß den Frauen zu, die sich durch den Verlust des ehelichen Partners in Not befinden, und in seinem *Laiendoctrinal* beschäftigt er sich u. a. erneut mit der Frage des Ehestandes.

Existenzform ein, die ihnen bis zu diesem Zeitpunkt unpassend erschien, erkennen jedoch, dass auch die Ehe ein Leben in der Nachfolge Christi ermöglicht. Damit entfernt sich Erhart Groß von einem strikt hierarchischen Stufenmodell, wonach in erster Linie die Jungfrau im Sinne christlicher Wertvorstellungen lebt. Schließlich beleuchtet Groß auch noch den Witwerstand, indem er auch den Vater Grisardens stärker in das Geschehen einbindet. Dieser hat das Leben erst als Alleinstehender, dann als Ehemann und endlich als Witwer durchlaufen. Eine zweite Heirat kommt für den alleinerziehenden Vater nicht in Frage, was die erste Ehe zu Grisardens Mutter nobilitiert. Stattdessen fungiert er als Erzieher und Berater der Tochter und zieht nach der Rehabilitation Grisardens als Markgräfin und Gattin des Fürsten auf das Schloss, um dort den Enkelkindern ein Ratgeber zu sein.

Alle drei Existenzformen, die Jungfrau, die Eheleute und der Witwerstand, finden demnach in der *Grisardis* Erwähnung und werden als Optionen eines tugendhaften Daseins kommuniziert. Denn nicht die Geburt entscheidet über Sitte und Moral – so vermittelt es der Text – sondern der Wille, sich Gott ganz in Demut hinzugeben.

10. ZUSAMMENFASSUNG

Sowohl eine lateinische als auch eine volkssprachige ‚Ur-*Grisardis*' des Erhart Groß sind nicht erhalten. Demnach muss der Breslauer Textzeuge von 1436 als älteste Fassung gelten. Dass es sich bei dieser jedoch nicht um den deutschen ‚Archetyp' handelt, belegt der Schluss der *Grisardis*, in dem es heißt: „und als es ist von gewonheit der hystorien schreiben, das sie zu seczen und abnemen nach der bequemlichkeit der vergangen sachen, als wisz der leszer, das das auch ist hie geschehen, wann es ist leicht an vil dingen anders verlauffen, den es hie gemalt ist von eym guten manne zu nürmberg, do man schreib von christi gepurt vierzehn hundert und XXXII iar nach weynachten (...)"[Br: fol. 164ra – 164rb]. Demnach wurde die *Grisardis* wahrscheinlich bereits 1432 verfasst.

Der Breslauer Codex, der neben der Grisardis noch drei weitere Schriften des Kartäusermönchs enthält, diente Strauch bei dessen Edition als primäre Quelle. Den Schluss, der in dem Breslauer Textzeugen fehlt, übernahm er jedoch aus der Münchner Handschrift (Cgm 535), die dem Breslauer Codex seiner Auffassung nach am nächsten steht. Die Edition Strauchs endet folglich mit den Worten: „es sol auch ein itlicher leser und zuhorer wissen, das diseu istory nach dißem vorgeschriben synn sich also verlauffen hat und geschehen ist" [Gr 53, 17-20].

Die Nürnberger Handschrift von 1442 kannte Strauch während der Erarbeitung seiner Edition nicht. Erst Friedrich Eichler konnte durch seine Untersuchung dieses Textzeugen glaubhaft machen, dass dieser eine direkte Abschrift des Breslauer Manuskripts darstellt. Folglich war es Eichler möglich, den in der Breslauer Fassung fehlenden Schlussteil zu korrigieren. Denn anders als in der Münchner Handschrift (Cgm 535) heißt es in der Nürnberger am Ende:

> und als es ist von gewonheit der hystorien schreiben, das sie zu seczen und abnemen nach der bequemlichkeit der vergangen sachen, als wisz der leszer, das das auch ist hie geschehen, wann es ist leicht an vil dingen anders verlauffen, den es hie gemalt ist von eym guten manne zu nürmberg, do man schreib von christi gepurt vierzehn hundert und XXXII iar nach weynachten, das doch leicht sich also hat am grösten. Ich pit auch alle fromen man und frawen, die diese zway püchlein lesen, das sie mich entschuldigen, ab ich yndert zu vil oder zu wenig hab geschriben, und kumpt es in zu hilff an jrem leben und pesserung der syten, das sie das got mir helffen dancken, das es volbracht ist, und mache mich teilhaft alles guthen, das dorausz gelernet wirt, wann pöszer frawen loben oder schelten das schadet mir nicht noch pringet keynen fromen. Pit got für mich.
> Hie endet sich das puch in gotes namen. amen. anno 42 iar am nesten freytag nach sant dionisi tag [N: fol. 164ra].

Die beiden unterschiedlichen Schlussvarianten differieren hinsichtlich ihrer Faktualitätsversicherung. Während der Münchner Textzeuge nahelegt, dass sich die Geschichte von dem Markgrafen und der geprüften tugendsamen Grisardis tatsächlich so zugetragen habe, gibt die Nürnberger Fassung zu bedenken, dass sich diese auch „leicht an vil dingen anders" ereignet haben könne, schließlich sei es die Freiheit eines Dichters, Geschichten zu modifizieren. Der Aufruf zur *imitatio* ist in der Münchner Fassung folglich intensiviert. Beruht die Schilderung der gehorsamen Grisardis auf wahren Begebenheiten, so spricht nichts dagegen, dass auch reale Frauen ihrem Beispiel folgen. Die Einschränkung dagegen, dass die Dinge auch ganz anders hätten geschehen können, relativiert die Nachahmbarkeit, wenngleich die dichterische Freiheit einer Nachahmung des Exempels nicht grundsätzlich entgegensteht.

Da die Nürnberger Fassung vor der Münchner entstanden ist und in direkter Abhängigkeit zu der von Groß betreuten Breslauer Abschrift steht, kann davon ausgegangen werden, dass die Nürnberger Schlussvariante die originale ist.

Die in Folge des Münchner Textzeugen generierten Handschriften weisen allesamt das modifizierte Münchner Ende auf. Somit lassen sich zwei Gruppen von Textzeugen ausmachen: Die früheren Codices bis zur Nürnberger Fassung, die die Tatsächlichkeit der Geschehnisse bezweifeln, und diejenigen ab der Münchner Handschrift, welche den Faktualitätsgehalt der Erzählung unterstreichen. Zu welcher Gruppe der Augsburger Codex zugerechnet werden muss, kann nicht beantwortet werden, da er verschollen ist.

Diese Zweiteilung in die Gruppe der älteren und die der jüngeren Textzeugen spiegelt sich auch an der Überschrift. So sind die Breslauer und die Nürnberger Handschrift jeweils mit den Worten „Dieß puch heist der Grysard“ [Gr] bzw. „Dicz puch heist d’Grysard“ [N] übertitelt, was die Fokussierung auf die Protagonistin akzentuiert, während es in den anderen Textzeugen heißt: „Hie nach volget gar ein schone lustige hystoria zu horen von einem tugenthaftigen fursten, der do weiß und mechtig was ein her und marggraue und von einer demutigen goczforchtigen Jungfrawen mit dem namen geheissen Grisardis“ [M1] bzw. „Gar ein schoene und lustige hystorija zu hoerenn von einem Tugenthaftigen weysen und mechtigenn furstenn und herren Marggrauen und von einer diemutigen gotforchtigen Junckfrawen mit dem Namen gehaissenn Grisardis“ [E] oder „Hie hebet sich an ein hubsche lustige hiestory von einem tugenthafftigen weissen fursten mechtigen heren und marggrawen (genant) und von eyner dymuttigen forchtsamen junckfrawen mit dem namen gehayssen Grysardus“ [P].

Ein Vergleich der neun überlieferten Textzeugen zeigt, dass alle nach der Münchner Handschrift entstandenen Abschriften (München Cgm 6020, Berlin, Erlangen, Philadelphia, Wolfenbüttel) dieser in der Schlussvariante folgen, während die früheren Fassungen (Augsburg und vermutlich auch Breslau) das Nürnberger Ende aufweisen. Somit lassen sich zwei Gruppen von Handschriften ermitteln: Eine ältere, welche die Nürnberger Fassung abschließt und eine jüngere, die mit der Münchner Handschrift einsetzt.

Auf struktureller Ebene weist die *Grisardis* des Erhart Groß im Vergleich zu den Vorgängertexten von Petrarca und Boccaccio eine zweigeteilte Grundstruktur auf, die sich einer eindeutigen gattungsspezifischen Zuordnung entzieht. Während die zweite Hälfte als novellistisches Exemplum angelegt ist, wird der Leser im ersten Teil Zeuge eines Streitgesprächs. Die in dem theoretisierenden ersten Abschnitt angestrebte Ergebnisfindung hinsichtlich der Frage, ob und wen ein Mann bzw. ein Fürst heiraten solle, motiviert sodann den zweiten Teil der *Grisardis*, die eigentliche Novelle. Die diskursive Einbettung der Novelle ist bei Erhart Groß ein auffälliges Merkmal. Das bei Groß neu hinzukommende Element des Streitgesprächs bedingt auch eine modifizierte Figurenkonstellation, insofern Groß im ersten Teil den Gelehrten Marcus als argumentatorischen Gegenpart des Markgrafen einführt. Neu ist auch der Priester, der im zweiten Abschnitt als kirchlicher Zeuge der Eheschließung fungiert. Die Hinzunahme dieser Figur ist dem monastischen Kontext des Autors sowie dessen Interesse, die Ehe als kirchliche Institution zu etablieren, geschuldet.

Desweiteren lässt sich eine stärkere ehedidaktische Ausrichtung konstatieren. Groß richtet seinen Text an die Gesamtgesellschaft zur moralischen Besserung der schlechten Zeiten. Dies zeigt sich auch darin, dass er im Unterschied zu Petrarca sowohl eine lateinische als auch eine volkssprachige Fassung der *Grisardis* anfertigte. Indem er auch ein lateinunkundiges Publikum zu erreichen versuchte, konnte er neue Adressatenkreise erschließen.

Das Innovationspotential der Griseldis-Bearbeitung Groß' gegenüber den Vorgängern zeigt sich insbesondere auf der inhaltlichen Ebene. So weisen beide Protagonisten, vor allem jedoch Grisardis, die in ihren unterschiedlichen Rollen als Tochter, Mutter, Ehefrau und Fürstin ausgestaltet ist, deutlich individuellere Züge auf. Beide Hauptfiguren werden insofern emotional ausgestaltet, als der Markgraf während der Prüfungszeit offensichtlich mitleidet und Grisardis sowohl zum Vater als auch zu ihren eigenen Kindern starke Gefühle offenbart. Indem das Prüfungsgeschehen nicht willkürlich motiviert ist, sondern durch den Wunsch des Markgrafen, anderen Ehepaaren ein Vorbild zu sein, plausibilisiert Groß seiner ehedidaktischen Absicht entsprechend die Handlung.

Zudem erscheint die Ehe zwischen Grisardis und dem namenlosen Markgrafen als frühe Form der Liebesehe, die auf Respekt, Freundschaft und Kommunikation beruht, gleichzeitig aber die Gebote der Kirche achtet. Dies bedingt eine Aufwertung Grisardens zur sprechenden Akteurin. Groß räumt ihr mehr direkte Redebeiträge ein und dramatisiert so den epischen Text. Grisardis durchläuft eine Entwicklung von der stummen Dulderin zum interagierenden Subjekt, was sich an ihren Äußerungen sprachlich festmachen lässt: Antwortet der Vater zu Beginn noch an ihrer Stelle, so wird sie am Schluss zur Initiatorin der Familienzusammenführung. Indem Grisardis die ihr auferlegten Prüfungen aus eigenem Antrieb auflöst, vermag sie ihr altes Leben als Markgräfin, Gattin und Mutter selbst zurückzuerlangen. Die Bezeichnung der Griseldis-Bearbeitung von Erhart Groß als Korrektur in Anlehnung an die Begriffsdefinition von Vöhler und Seidensticker ist damit gerechtfertigt.

IV. INNOVATION ODER REPRODUKTION? STOFFGESCHICHTLICHE KONTEXTUALISIERUNG DER *GRISARDIS*

1. DIE QUELLENFRAGE: BOCCACCIO UND/ODER PETRARCA ALS VORLAGE(N) DER *GRISARDIS*?

Die Frage, welche Vorlagen Erhart Groß für seine *Grisardis* verwendete, konnte von der einschlägigen Forschung nicht hinreichend beantwortet werden. Weil Groß auch eine

lateinische Version seiner *Grisardis* verfasst hat, konstatiert Käte Laserstein einen deutlichen Rekurs Groß' auf Petrarca: „Für die Quellenfrage kommt deutlich Petrarca in Betracht, dem der Bearbeiter [Groß; N.A.] sogar in der Wahl seiner Sprache folgte (...)".[375] Mit Boccaccios Griseldis-Bearbeitung habe die *Grisardis* wenig gemein, sie entbehre der „sachlichen Härte"[376] und trage den Petrarcischen Ton der „sanften Versöhnlichkeit".[377] Dies zeige sich inhaltlich insbesondere in der

> (...) entgegenkommende[n] Art des Fürsten zu den Untertanen, [dem] Gottvertrauen bei der Wahl der Gattin, [der] Betrachtung über die unberechenbare Lebensdauer, (...) [der] Werbung, (...) [der] Namensform (...).[378]

Abschließend gibt Laserstein dann aber zu bedenken, dass bei Groß die Frage der Vorlage(n) weniger entscheidend sei, „(...) als die der Neuschöpfung".[379] Und so betont Laserstein am Ende ihres Groß-Kapitels nochmals die künstlerische Virtuosität und Selbständigkeit der *Grisardis*.[380] Dem Befund Lasersteins widerspricht 1931 Philipp Strauch in seiner Einleitung zur Edition der *Grisardis*:

> Ich glaube nicht, dass man mit Käte Laserstein für Groß Bekanntschaft mit Petrarca voraussetzen muss, vielmehr dürfte es sich um eine mündlich verbreitete Variante von Petrarcas Novelle handeln, die Groß, wer weiß auf welchem Wege, zu Ohren gekommen war.[381]

Begründet sieht Strauch diese Annahme zum einen durch die „abweichende Namensform Grisardis"[382] sowie zum anderen an der in der Stoffgeschichte einmaligen Anzahl von Kindern, welche Grisardis zur Welt bringt. Während die Griseldis-Figur in anderen Fassungen zumeist ein Mädchen und einen Buben gebärt, steigere Groß diese Zahl auf drei Kinder, eine Tochter und zwei Söhne. Obgleich sich Strauch der These Lasersteins nicht anschließt, mutmaßt auch er, dass es sich bei der Vorlage von Groß um „eine mündlich verbreitete Variante von Petrarcas Novelle"[383] handeln müsse. Auch Eichler weist die These Lasersteins als unzureichend zurück und folgt Strauch, dessen Befund er durch ein Zitat des Strauch noch unbekannten Nürnberger Codex Cent. VIII, 16 unterstützt sieht. Hier heißt es:

> (...) auch quam das gescheft grysardis in alle land, und der lewmut der tugent ir beyder, rette alle münder, und wi wol sie vor was allen menschen genem, und ausz der massen lieb, doch do man

375 LASERSTEIN 1926, S. 48.
376 Ebd.
377 Ebd.
378 LASERSTEIN 1926, S .48.
379 Ebd.
380 Ebd, S. 57.
381 STRAUCH 1931, S. XV.
382 Ebd.
383 Ebd.

> horte, das sie in hefftigen dingen als tugendlich hatte sich überwunden, do war der lewmunt irrer versuchten fromigkeit noch höher auff gehaben, und als es von gewonheit der historien schreiben, das sie zu seczen und abnemen nach der bequemlichkeit der vergangen sachen, als wisz der leser, das das auch hie ist geschehen, wann es ist leicht in vil dingen anders verlauffen, den hie gemalt ist von eym guten manne zu nürmberg [N: fol. 163vb - 164ra].

Aus dem „gescheft" Grisardens, das „in alle land quam" folgert Eichler, dass Groß die Erzählung lediglich mündlich gehört habe. Zudem wertet er den Hinweis auf die Historienschreiber als Eingeständnis des Verfassers, das Gehörte hier und da gekürzt oder ausgeweitet zu haben.[384] Als letztes Indiz für die Richtigkeit der Aussage Strauchs erscheint Eichler schließlich die Aussage Groß', dass sich die Dinge auch ganz anders hätten zutragen können, „den hie gemalt ist".[385] Dasselbe Zitat, welches Eichler als Stütze seiner Argumentation anführt, gibt Joachim Knape Anlass dazu, Petrarcas Original doch als direkte Vorlage der Großschen Bearbeitung zu sehen. Denn, so Knape, das o. g. Zitat des Kartäusermönchs verweise auf seine „Zweifel an der Faktizität"[386] des Erzählten, wie sie Petrarca in seinem Brief *Ursit amor*[387] äußert. Zudem führt Knape an, dass „(...) dem Griseldis-Brief sofort großes Interesse entgegengebracht"[388] wurde und sich in Deutschland bereits zu Lebzeiten Petrarcas ein großer Verehrerkreis ausmachen lasse. Knape konkretisiert diesen Befund, indem er insbesondere die Bewunderung des Prager Kaiserhofs für den italienischen Philosophen und Schriftsteller betont[389] und die beiden Reformkonzilien in Konstanz (1414-1418) und Basel (ca. 1432-1437) sowie einen verstärkten Strom deutscher Studenten, die sich in Italien in Jura und Medizin ausbilden lassen wollten, als mögliche Verbreitungskanäle der humanistischen Literatur Italiens sieht.[390] Exemplifizieren lässt sich dies an Steinhöwel, der selbst in Padua Medizin studierte und dabei möglicherweise mit dem Griseldis-Brief Petrarcas in Kontakt kam.[391] Dass Erhart Groß einer angesehenen Nürnberger Patrizierfamilie entstamme, deren rege Kontakte nach Italien Knape als relativ sicher erscheinen, lege die Bekanntschaft Groß' mit dem Griseldis-Brief zumindest mittels mündlicher Tradierung nahe.[392] Allerdings gibt Knape auch zu bedenken, dass es dem Mönch „(...) nicht um ein moralphilosophisches Modell geht [worum es Petrarca ging; N.A.], sondern

384 Vgl. EICHLER 1935, S. 88.
385 Vgl. ebd.
386 KNAPE 1978, S. 49, Anm. 153.
387 Ebd.
388 Ebd., S. 21.
389 Vgl. ebd., Anm. 65.
390 Vgl. ebd., S. 21f.
391 Vgl. ebd., S. 22f.
392 Vgl. ebd., S. 25.

um praxisorientierte Moraldidaxe, die auf bestimmte Zielgruppen orientiert ist".[393] Dass Strauch zu einem anderen Ergebnis gelangt, sieht Knape darin begründet, dass dieser die Schlussvariante des Codex Cent. VIII, 16 nicht kannte und dem Schluss der zweiten Redaktion, die vermutlich durch eine fremde Hand wenige Jahre nach Fertigstellung der Urfassung entstand, folgte.[394] Diese zweite Handschrift betont nun aber gerade die Faktizität der Griseldis-Erzählung, wenn sie beteuert, dass „(...) diseu istory nach dißem vorgeschriben synn sich also verlauffen hat und geschehen ist" [Gr 53, 18ff.]. Insofern konnte Strauch keinerlei Verbindung zu Petrarca herstellen, denn, so schlussfolgert Knape, der Verfasser der zweiten Handschrift kannte Petrarcas moralisches Griseldis-Exempel offenbar nicht.[395] In seiner abschließenden Zusammenfassung unterstreicht Knape seine Aussage zur Quellenfrage nochmals, wenn er schreibt:

> Im weiteren Verlauf unserer Überlegungen betrachteten wir die verschiedenen deutschsprachigen Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts und stellten fest, dass wohl alle – auch die mittelfränkische Version – letztlich auf Petrarcas Griseldis-Brief zurückgehen (ausgenommen selbstverständlich Arigos Decameronfassung).[396]

Dieser Auffassung schließt sich auch Ursula Hess an, die in ihrer viel zitierten Studie zu Heinrich Steinhöwels *Griseldis* aus dem Jahr 1975[397] gerade der „(...) in fast alle europäischen Länder wirkende[n] Neuformulierung der ‚Historia Griseldis' (...)"[398] durch Petrarca ein hohes Rezeptionspotential zuspricht. Denn „(...) als raffinierte Synthese novellistischer Unterhaltung und exemplarischer Moraldidaxe [galt die Petrarcische ‚Griseldis'] dem im 15. Jahrhundert auf Unterhaltung und Belehrung ausgerichteten Literaturbetrieb [als] willkommenes Thema".[399] Gleichzeitig berühre der Stoff „(...) in idealer Weise die so konträren Bedürfnisse der Zeit nach Überwindung ständischer Barrieren und der Restauration einer höfischen Wunschwelt (...)",[400] indem er einerseits eine arme Bauerstochter mit dem adeligen Markgrafen vermählt und andererseits eine prunkvolle Adelshochzeit am Hofe inszeniert. Dementsprechend verweist Hess in ihrem kurzen Streifzug zu Groß' *Grisardis* bezüglich der Quellenfrage darauf, dass die Bearbeitung Petrarcas als mögliche Vorlage Groß' nicht ausgeschlossen werden dürfe.[401] Kritik

393 Ebd.
394 Vgl. ebd., S. 50.
395 Vgl. KNAPE 1978, S. 50.
396 Ebd., S. 67.
397 HESS 1975.
398 Ebd., S. 5.
399 Ebd.
400 Ebd., S. 6.
401 Vgl. ebd., S. 117, Anm. 10.

übt sie diesbezüglich an Philipp Strauch, dessen Befund, Petrarca komme nicht als Vorlage der *Grisardis* in Frage, da der Kartäuser die Zahl der Kinder auf drei erhöhe, Hess als Widerspruch zu Groß' primär geistlich-didaktischer Zielsetzung wahrnimmt.[402] Diese, so konkretisiert Hess, verlange, dass „(...) der Erzählkern, die stoffliche Substanz (...) neu aufgebaut und motiviert"[403] werde.

1988 wendet sich Kyra Heidemann erneut gegen die These eines Rekurses von Groß auf Boccaccio und/oder Petrarca. In Anlehnung an Philipp Strauch vermutet Heidemann eine „(...) mündlich verbreitete Fassung des Stoffes (...)"[404] als Vorlage. Günter Berger dagegen hat in dieser Frage jüngst wieder eine Kehrtwende vollzogen und an Käte Laserstein angeknüpft: Für ihn geht die *Grisardis* des Erhart Groß von Petrarcas Version der Geschichte aus, wie überhaupt – so Berger – die Petrarca-Fassung als Vorlage im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit dominiere.[405] Ursula Kocher bestreitet dies in ihrer 2005 publizierten Dissertation wieder und betont noch einmal, dass es unklar sei, „(...) woher der Nürnberger Kartäuser Erhart Groß seine Kenntnis dieser Geschichte (...)"[406] habe.

Der kurze Überblick über die chronologische Entwicklung der einschlägigen Forschung hinsichtlich der Frage, welche Quellen Erhart Groß für seine Griseldis-Bearbeitung verwendet haben könnte, verdeutlicht die beiden unterschiedlichen Standpunkte, die seit knapp 100 Jahren immer wieder verworfen und dann doch wieder aufgegriffen werden: Petrarcas moralisches Exempel oder mündlich tradierte Version? Einig ist sich die Forschung lediglich darüber, dass Boccaccios *Griselda*-Novelle nicht als Vorlage in Frage kommt, da die Gestaltung der Figuren deutlich differiert und der Exempelcharakter der Großschen Bearbeitung eben nicht auf Boccaccios unterhaltende Novelle, sondern auf Petrarcas Griseldis-Fassung verweist.

Ein nahe liegender Schritt auf dem Weg zur Klärung der Vorlagenfrage ist es, die Buchbestände des Nürnberger Kartäuserklosters beziehungsweise der Bibliotheken Nürnbergs um 1400 aufzuarbeiten. Existierte eine Fassung von Petrarcas Griseldis-Brief innerhalb der Klostermauern? Hatte Erhart Groß direkten Zugriff auf die lateinische Schrift?

---

402 Vgl. ebd., S. 117.
403 Ebd.
404 HEIDEMANN 1988, S. 58.
405 Vgl. BERGER 2000, S. 52.
406 KOCHER 2005, S. 157.

2. SPURENSUCHE: REKONSTRUKTION DER BÜCHERBESTÄNDE IN NÜRNBERGER BIBLIOTHEKEN UM 1400

Dadurch, dass kein spätmittelalterlicher Bibliothekskatalog der Nürnberger Kartause Marienzelle, das Groß von 1432 bis 1449 bewohnte, überliefert ist, lassen sich über den tatsächlichen Bestand des Ordenshauses und den Verbleib der Manuskripte nur Vermutungen anstellen. Ein Bücherverzeichnis, welches die Überführung des Bestandes nach der Auflösung des Kartäuserklosters 1525 in das Predigerkloster dokumentiert, bezeugt 780 Einträge, von denen sich 87 auf Handschriften beziehen.[407] Die Handschriften der Nürnberger Kartause Marienzelle gelten Wolfram Sexauer deshalb bis auf wenige Reste als verloren.[408] Für die ‚Laienabteilung' der Kartäuserbibliotheken in Basel, Buxheim und Güterstein, die Wolfram Sexauer exemplarisch untersucht hat, lässt sich konstatieren, dass ein Hauptgewicht auf zeitgenössischer, erbaulicher Traktatliteratur lag. Hinzu kamen Predigttexte, Sterbebüchlein, katechetische Literatur, Gebetszyklen, geschichtliche und juristische Bände, ältere Kompilationen der *artes*, medizinische Sammelhandschriften sowie rhetorische Schriften.

Mit ihrer Dissertation über das *Laiendoctrinal* des Erhart Groß kann Heike Riedel-Bierschwale die doch enttäuschenden Aussagen Sexauers bezüglich der Rekonstruktion des Bücherbestandes in Marienzelle deutlich korrigieren.[409] Durch ihre gründliche Recherche hinsichtlich des Verbleibs der Schriften – der Fokus lag dabei auf den Beständen der Stadtbibliothek Nürnberg – konnte sie nachweisen, dass dem Kartäusermönch in der Bibliothek der Nürnberger Kartause, wenn ihr Bestand auch nicht mehr en détail zu rekonstruieren ist, ein reicher Fundus zur Verfügung stand.[410] Erhalten haben sich etwa juristische Dokumente,[411] die allerdings überwiegend aus der zweiten Hälfte des 15.

---

407 ‚Catalogus librorum monasterii Carthusiani': Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Hs. 411, abgedruckt bei Johann Ferdinand ROTH: Geschichte und Beschreibung der Nürnbergischen Karthause. Nürnberg 1790, S. 259-288.

408 Vgl. SEXAUER 1978, S. 50.

409 Im Folgenden wird sich die Arbeit auf die Ergebnisse Heike Riedel-Bierschwales beziehen, da sie mit ihren akribischen Nachforschungen den Forschungsstand zum Bücherbestand im Kartäuserkloster Marienzelle ausführlich aktualisiert hat.

410 Vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2007, S. 31.

411 In der Stadtbibliothek Nürnberg werden, so Ingeborg Neske (vgl. Ingeborg NESKE: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Juristische Handschriften. Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg 3. Wiesbaden 1991, S. XIf.), acht juristische Manuskripte aufbewahrt: Die Hs. Cent. I, 18 (*Liber Sextus* mit *Glossa ordinaria*, vgl. NESKE 1991, S. 5f.), Cent. II, 41 (*Decretum Gratiani* mit *Glossa ordinaria*, vgl. ebd., S. 24-26), Cent. II, 45 (die *Constitutiones Clementinae cum glossa ordinaria Johannis Andreae*, vgl. ebd., S. 31f.), Cent. II, 67 (Indices zu den Dekretalen von Erhart Groß, vgl. ebd., S. 48f. und weiter unten Abschnitt 2.4.2.), Cent. II, 71 (Goffredus de Trano: *Summa super titulis Decretalium*, vgl. ebd., S. 53), die Sammelhandschrift Cent. II, 79 (enthält die Dekretalen Papst Gregors IX. und Papst Gregors X. und die *Constitutiones* von Nikolaus III., Clemens IV., Urban IV. und Alexander IV., vgl. ebd., S. 61-64), Cent. III, 90 (die *Summa de casibus conscientiae*

Jahrhunderts stammen und Erhart Groß zu Lebzeiten somit nicht zur Verfügung standen, sowie 33 theologische Manuskripte aus früherer Zeit, darunter Schriften der Kirchenväter,[412] aber vor allem Predigten, Briefe und Heiligenviten, beispielsweise die des Petrus von Blois,[413] Bernhard von Clairvaux[414] und Thomas von Aquin,[415] auf die Groß in seinen Werken vielfach Bezug nahm.[416] Darüber hinaus informiert ein überliefertes Florilegium des Thomas de Hibernia darüber, woraus Groß schöpfte, um seine Aussagen durch biblische und antike Gewährspersonen zu belegen. Zudem lassen sich exegetische Texte nachweisen,[417] deren Bestand in der Kartause Marienzelle allerdings nicht zeitlich konkret bestimmt werden kann. Es kann davon ausgegangen werden, dass die Klosterbibliothek eine eigene Laienabteilung besaß.[418] Darauf verweist beispielsweise der Vermerk Erhart Groß' im *Laiendoctrinal* auf seine *Grisardis*, die sich in der Bibliothek des Nürnberger Hauses befinde: „ (…) und wer die [*Grisardis*; N.A.] wil lesen ader abschreiben, der fynt sie zu Nüremberg zu den Cartheusern untter den püchern, die zu latein und ze deutsch hat doselbenß verschriben selber vnd geteichtet mit der hilf Cristi, und er ist vil, pruder Erhart Groß [Ld 301, 737-740].[419] Aus dieser Passage geht zudem hervor, dass es in Marienzelle sowohl lateinische als auch volkssprachige Bücher gegeben haben muss. Es gilt in diesem Zusammenhang zu berücksichtigen, dass die Klosterbibliotheken zahlreiche Bücher als Schenkungen von Adeligen erhielten,[420] die sich

---

des Bartholomaeus Pisanus, vgl. ebd., S. 88f.) und Cent. III, 99 (Paulus de Lizariis: *Apparatus super Clementinis*, vgl. ebd., S. 89).

412 Lateinische Homilien des Kirchenvaters Johannes Chrysostomus in Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. I, 41 und 42; die Handschrift enthält auch Homilien, die Johannes von Chrysostomus zugeschrieben werden (vgl. Karin SCHNEIDER: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Theologische Handschriften. (Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg 2,1). Wiesbaden 1967, S. 43f.). Hieronymus' Ezechiel-Kommentar befindet sich in Cent. I, 77 (vgl. ebd., S. 110).

413 Cent. V, 14 (vgl. SCHNEIDER 1967, S. 292f.).

414 Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. I, 73 (*Epistolae*, vgl. SCHNEIDER 1967, S. 106); Cent. I,75 (Hohelied-Predigten, vgl. ebd., S. 107f.); Cent. I, 76 (Predigten und Traktate, davon einige auch pseudo-bernhardinisch, vgl. ebd., S. 108-110).

415 Cent. II, 30 (der erste Teil der *Summa theologica IIa IIae*, vgl. SCHNEIDER 1967, S 157f.); Cent. II, 35 (*Summa IIIa* sowie Raynald de Piperno, Supplementum, vgl. ebd., S. 162f.). Der Codex Cent. II, 21 enthält Schriften des Pseudo-Thomas von Aquin (*Expositio super Isaiam*, vgl. ebd., S. 151f.).

416 Vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2007, S. 31f. Vgl. weiterhin SCHNEIDER 1967, S. XII. Zudem ist ein Fragment einer Inkunabel mit handschriftlichen Katharinengebeten aus der Kartause vorhanden (vgl. ebd., S. 493 (Inc. 30)).

417 U. a. die *Postilla* des Nikolaus von Lyra (Cent. III, 84; vgl. SCHNEIDER 1967, S. 238f.), Simons de Cassia *De vita christiana* (Nürnberg, Stadtbibliothek, Cent. I, 12, vgl. ebd., S. 23) sowie das Florilegium *Manipulus florum* Thomas' von Hibernias (Cent. III, 63; vgl. ebd., S. 208f.).

418 Vgl. SEXAUER 1978, S. 54-57.

419 Die Zitate im Text, die dem *Laiendoctrinal* des Erhart Groß entnommen sind, beziehen sich auf die Edition des *Laiendoctrinals* von RIEDEL-BIERSCHWALE 2009. Sie werden mit dem Kürzel Ld gekennzeichnet.

420 In seinem Aufsatz *Humanistische Gelehrsamkeit im Umkreis der Basler Kartause* verweist Thomas Wilhelmi (In: LORENZ 2002, S. 22f.) auf betreffende Personen hin, welche der Kartause in Basel mit ihrem Eintritt häufig sehr umfangreiche Buchbestände überließen. Auch Roland Deigendesch bestätigt die enge Verbindung

dadurch erhofften, in die Gebete der Mönche eingeschlossen zu werden. Oftmals kamen diese Schenkungen zudem von Menschen, die in verwandtschaftlicher Verbindung zu den Klosterbewohnern standen, wie dies auch im Falle Erhart Groß gezeigt werden konnte. Darüber hinaus wurden die Klöster als Ort der Kontemplation und Literaturproduktion im 15. Jahrhundert zunehmend attraktiver, so dass auch Akademiker dem Orden beitraten und die Klosterbibliotheken durch ihre Literaturbestände bereicherten.[421] Die sozialen Netzwerke über die Klostermauern hinweg dürfen also nicht unterschätzt werden. Dies ist deshalb so entscheidend, weil, wie Ursula Hess in ihrer Untersuchung zur Rezeptionsgeschichte der *Griseldis* im 15. und 16. Jahrhundert konstatiert, neben „höfisch-adeligen Publikumsschichten" vorrangig „Patrizier, ratsfähige und akademische Stadtbürger, Ärzte, Juristen, Kommunalbeamte und Kaufleute, die sich in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts mehr und mehr zu Büchersammlern großen Stils entwickelten"[422] zum Rezipientenkreis der Griseldis-Erzählung zählten. Denkbar wäre, dass die Kartäuserbibliothek Marienzelle über die verwandtschaftliche Bindung Erhart Groß', aber auch anderer Bewohner, zum Nürnberger Patriziat (z. B. zu den Geschlechtern Stromer, Förchtel und Mendel), in den Besitz von Petrarcas Griseldis-Bearbeitung gelangte. Diesbezüglich ist sicherlich auch von Interesse, dass sich der Bestand in den Kartäuserbibliotheken in der Regel nach den Vorlieben der Stifter richtete und nicht nach dem der Mönche selbst.[423]

Laut Dirk Wassermann, der für seine Dissertation die Bücherbestände besonders der niederländischen und rheinländischen Kartäuserbibliotheken untersucht hat, lassen sich Werke Petrarcas in den Klöstern feststellen. Es handelt sich dabei allerdings in aller Regel um die Schrift *De vita solitaria*, in der Petrarca das zurückgezogene Leben der Ordensbrüder lobt.[424]

Es gilt zudem zu beachten, dass Groß als Nürnberger Patrizier Bindungen zu sozialen Netzwerken unterhielt,[425] deren Interesse an den Idealen des italienischen Humanismus bereits

---

von Kartäuserklöstern und gelehrten Adeligen über deren Buchschenkungen (vgl. DEIGENDESCH, Roland: Die Bücherlisten der Kartause Güterstein. In: Lorenz 2002, S. 93-109, hier: S. 101ff.).

421 Vgl. WASSERMANN 1996, S. 34.

422 HESS 1975, S. 74.

423 Vgl. SEXAUER 1978, S. 47.

424 Vgl. WASSERMANN 1996, S. 41.

425 Vgl. EICHLER 1935, S. 22 sowie LAUBINGER 2007, S. 159. Tätig wurde Groß sowohl für geistliche als auch für weltliche Personen. Aufgrund seiner Herkunft aus einer Nürnberger Patrizierfamilie war ihm der Austausch mit den städtischen Eliten vertraut, den er – wenigstens literarisch – trotz seines Eintritts in die Kartause pflegte. Zudem stand er mit einigen Adressaten auch in verwandtschaftlicher Beziehung. Dass diese einflussreichen Bürger sich umgekehrt der Nürnberger Kartause verbunden fühlten, zeigen zahlreiche Stiftungen, mit denen sie Marienzelle bedachten. Zudem traten vor allem in der zweiten Hälfte des 15.

in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts zu keimen begann, weshalb eine wachsende Zahl selbst nach Italien reiste und von dort Ideen und Denkanstöße nach Deutschland importierte. Es ist beispielsweise belegt, dass der Gründer der Nürnberger Kartause, Marquard Mendel, mehrere Italienreisen unternahm, so dass möglicherweise auch seine Nachkommen diesem Vorbild nacheiferten.[426] Dies würde sowohl die Bekanntschaft mit den Werken Boccaccios als auch Petrarcas plausibilisieren.

Aufgrund der neuen Erkenntnisse zur Mobilität des Kartäusermönchs Erhart Groß ist aber ebenso in Betracht zu ziehen, dass er den Griseldis-Stoff auf eigenen Reisen kennen gelernt haben könnte. Aufschlussreich scheint diesbezüglich auch der Verweis von Dirk Wassermann zu sein, wonach das Leben der Kartäuser Petrarca nachhaltig fasziniert hat, nicht zuletzt, weil Petrarcas Bruder dem Kartäuserorden angehörte und Petrarca sich mehrmals in dessen Kloster Montrieux sowie in der Mailänder Kartause aufhielt.[427]

Dies alles sind nur Vermutungen. Ein Hinweis auf die Existenz der Schriften Petrarcas in der Nürnberger Kartause findet sich nicht. Lediglich das Bibliotheksinventar des Dominikanerinnenklosters St. Katharina in Nürnberg, dem Groß sein *Nonnenwerk* widmete und mit dem er in Kontakt stand, weist einen deutschen Griseldis-Text auf,[428] der, wie vermerkt ist, als Schenkung der Familie Topler in das Kloster gelangte.[429] Eine lateinische Griseldis-Fassung ist allerdings auch hier nicht belegt. Ob es sich bei dem deutschen Text um die Petrarca-Übersetzung von Heinrich Steinhöwel gehandelt haben mag, bleibt unbeantwortet. Da Steinhöwel seine Übersetzung erst nach dem Tod von Groß verfasste, kann

---

Jahrhunderts immer wieder Angehörige dieser Familien in die Kartause ein. Das Nürnberger Haus ist diesbezüglich kein Sonderfall: Auch aus anderen städtischen Kartausen des Spätmittelalters sind vielfältige Verknüpfungen zwischen Bürgern und Kloster bezeugt.

426 Vgl. Heinrich HEERWAGEN: Die Kartause in Nürnberg 1380-1525. In: Verein für Geschichte der Stadt Nürnberg (Hg.): Festgabe des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg. Nürnberg 1902, S. 88-132, hier: S. 92.

427 Vgl. WASSERMANN 1996, S. 24 sowie Karl A. E. ENENKEL: Der andere Petrarca: Francesco Petrarcas „De vita solitaria" und die „devotio moderna". In: Quaerendo 17 (1987), S. 137-147; Giovanni LEONCINI: „Cartusia nunquam reformata": spiritualità eremitica fra Trecento e Quatrocento. In: Studi medievalia 39 (1988), 3°ser., S. 561-586.

428 Vgl. Paul LEHMANN: Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Bd. 3. München 1933, S. 627. Zum Bücherbestand des Katharinenklosters vgl. Barbara STEINKE: Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation. Tübingen 2006, S. 6ff.

429 Die enge Verbindung zwischen der Kartause zum Nürnberger Patriziat bezeugen unterschiedliche Quellen. So lässt sich eine enge Verbindung des Priors Georg Pirckheimer zu anderen Nürnberger Humanisten wie Peter Danhauser, Sebald Schreyer, Hartmann Schedel und Hieronymus Münzer konstatieren: „Aus dem Besitz der beiden Letzten gelangten an der Wende zum 16. Jahrhundert dann auch Bücher in die Bibliothek der Kartause" (vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 30 in Anlehnung an Dieter MERTENS: Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381-1465). Göttingen 1976, S. 27.). Es ist folglich durchaus plausibel, dass der Bibliotheksbestand der Kartause Marienzelle zu Lebzeiten Erhart Groß' bereits Werke italienischer Dichter enthielt.

auch dieser Anhaltspunkt für die Frage nach der Kenntnis der Petrarcischen Griseldis-Bearbeitung durch Erhart Groß nicht weiterführen.

3. ZUSAMMENFASSUNG

Im Folgenden soll versucht werden, mittels eines Textvergleichs die Ergebnisse der Forschung nachzuvollziehen, um möglicherweise doch zu eindeutigeren Resultaten zu gelangen.

Auch der Erzähler der *Grisardis* selbst behauptet, er habe die Geschichte erzählt bekommen:

> (...) so wil ich, und habe von den gnaden gotes, schreib eyn hystorie und für lege den eleuten und allen menschen zu pesserung, as ich sie gehord habe, und ich getrew gote, wer sie list mit fleiß, daz sie yn reiße zu pesserung seins lebens (...) [Gr 1, 8-13].

Die außergewöhnlich freie und eigenwillige Neugestaltung der *Grisardis* legt wahrlich den Schluss nahe, dass für den Kartäuser der literarische Eigenwert des Stoffes sekundären Charakter besaß. Er hätte mit hoher Wahrscheinlichkeit an der Verbreitung „einer poetischen ‚Werkeinheit' der humanistischen Literatur für einen anderen Sprachraum",[430] selbst wenn ihm eine schriftliche Version zugänglich gewesen wäre, nur wenig Interesse gehabt.[431] „Vielmehr geht es ihm primär um ein geistlich-didaktisches Anliegen, zu dessen Veranschaulichung er sich eines novellistischen Exemplums bedient",[432] so folgert Hess. Die *Grisardis* sollte in erster Linie nicht zur Verbreitung des literarischen Stoffes beitragen, sondern vielmehr in der Tradition der christlichen Ehelehren stehen. Die Umarbeitung der stofflichen Substanz und die neue Motivation des Autors[433] machen es daher äußerst schwierig, eine Vorlage des Griseldis-Stoffs eindeutig zu identifizieren bzw. auszuschließen.

Offensichtlich ist, dass Groß dem Griseldis-Stoff ein Streitgespräch vorausschickt, das aus der Heirats-Aufforderung der Untertanen an den Markgrafen hervorgeht, und die Frage, ob ein Mann beziehungsweise ein Fürst heiraten soll, zum Thema hat. Petrarcas Landschaftsbeschreibung nach antikem Muster, welche die Geschichte verortet, entfällt und weicht der Auseinandersetzung über die Ehe. Dieser Disput zwischen dem Markgrafen und

---

430 HESS 1975, S. 117.

431 Käte Laserstein attestiert der *Grisardis* zwar, dass „das ganze Werk (…) vom Geist des Humanismus schon ergriffen" sei, begründet dies jedoch nicht näher. Vermutlich kommt sie zu diesem Schluss, da sie Petrarca als Quelle für das Großsche Werk wähnt (vgl. LASERSTEIN 1926, S. 48). Christa Bertelsmeier-Kierst dagegen sieht in der *Grisardis* „durchaus keine humanistischen Neigungen" (BERTELSMEIER-KIERST 1988, S. 87) ausgedrückt. Groß' Griseldis-Bearbeitung eine humanistische Eheauffassung zu attestieren, führe in die falsche Richtung (vgl. S. 87).

432 HESS 1975, S. 117.

433 Vgl. ebd.

dem Gelehrten Marcus findet sich weder bei Boccaccio noch bei Petrarca, wird aber auch in den späteren deutschen Griseldis-Fassungen nicht mehr aufgegriffen. Lediglich Albrecht von Eyb implementiert diesen Teil partiell seinem *Ehebüchlein*.

Was Petrarca von Boccaccio trennt, nämlich in erster Linie die klar differierende Konnotation der Hauptfiguren, lässt sich auch für die in der Griseldis-Bearbeitung von Groß dargestellten Figuren konstatieren. Der Markgraf und seine Gattin werden hier wie dort als gottesfürchtige und kluge Charaktere, Grisardis darüber hinaus als empathische Figur gezeigt. Bei Groß tritt allerdings zu diesen Eigenschaften die Keuschheit als entscheidende moralische Wertvorstellung hinzu. Diese ist es auch, welche die Heiratsunwilligkeit des Markgrafen begründet, so dass er seine Zeit nicht wie es bei Boccaccio und Petrarca der Fall ist, mit der Jagd und Vogelbeiz verbringt. Folglich wird seine Regierungseignung auch nicht in Frage gestellt. Überdies betont Groß die Religiosität des Markgrafen stärker. Sein Vertrauen in Gott bestimmt seinen Führungsstil, weshalb die Brautschau als göttliche Fügung inszeniert wird. Den Ausführungen Salomons folgend beendet der Markgraf dann auch das Streitgespräch: „ein gute fraw ist ein gute gabe von gote, und zuhand do pey: wen got lieb had, der entrinnet ir: daz ist die pôß fraw“ [Gr 24, 10-12]. Dementsprechend muss der Markgraf seinem Volk während der Vorstellung der neuen Braut das Gehorsamkeitsversprechen nicht erneut abnehmen, wohingegen Petrarca Valterius sagen lässt: „Hec (…) uxor mea, hec domina vestra est; hanc colite, hanc amate, et si me carum habetis, hanc carissimam habetote“ [Pe 194, 113ff.].

Zudem gelingt es Groß, seine Protagonisten weitaus plastischer darzustellen, indem er sie als Individuen präsentiert, die durch das ihnen Abverlangte reifen, was eine Identifikation des Lesers mit den Hauptfiguren ermöglicht. Dies bedingt auch eine Korrektur der Griseldis-Figur, die in der Fassung Groß’ nun zum sprechenden Subjekt gewandelt wird, was zum einen am Ende des zweiten Teils evident wird und sich darüber hinaus in der Anzahl ihrer direkten Redebeiträge niederschlägt. So spricht Griseldis in Petrarcas Fassung ja nur halb so oft mit ihrem Mann wie dieser mit ihr. Bei Groß dagegen übertrifft sie ihren Gatten dabei sogar. Demzufolge ist auch Grisardis explizit benannt, während der Markgraf und der Vater Grisardens lediglich in ihren sozialen Funktionen auftreten. Bei Petrarca trägt auch der Markgraf entsprechend der Vorlage Boccaccios einen Namen (Valterius entsprechend Gualtieri).

Obgleich Petrarca seine Protagonisten im Licht einer – wie Laserstein konstatiert – sanften Versöhnlichkeit“[434] zeigt, verweisen die Prüfungen, denen Valterius seine Gattin unterzieht, auf den Markgrafen Boccaccios, denn auch Valterius verleitet ein wunderliches Verlangen, die Geduld Griseldens zu testen. Was ihn zu diesem Einfall motiviert, wird nicht näher konkretisiert und bleibt als textuelle Leerstelle offen. Auch im Nachhinein rechtfertigt Valterius sein Handeln in der Rührszene nicht weiter. Einzig der Erzähler stellt den Sinn der Proben in Frage, wenn er darauf verweist, dass andere, nämlich die Gelehrten, ein solches Verhalten bewerten sollen. Groß dagegen ist sichtlich bemüht, dieses Paradoxon von Liebe und Prüfungsgeschehen zu plausibilisieren. Und so stilisiert er die Prüfungen als Krönung eines gemeinschaftlichen Wegs zu vollkommener Tugend und als Anschauungsbeispiel einer im christlichen Sinne vorbildlichen Ehe für andere Paare. Dabei, und das erscheint hinsichtlich der Motivation als grundlegend neu, prüft der Markgraf Grisardis ja nur deshalb, weil er von ihrer Beständigkeit, Geduld und Tugend bereits vor den Proben, vermutlich schon vor der Eheschließung überzeugt ist. Folglich trifft der Markgraf Grisardis nicht zufällig bei einem Spaziergang, wie dies Petrarca inszeniert, vielmehr beobachtet er sie über einen nicht näher bestimmten Zeitraum hinweg beim Schafehüten und entwickelt so eine heimliche Achtung vor der Frau, die ihm wie ein Engel erscheint [vgl. Gr 25, 33-37]. Während Griseldis in der Fassung Petrarcas von der geplanten Hochzeit des Markgrafen weiß, und gemeinsam mit anderen Jungfrauen im Dorf einen Blick auf die Braut werfen möchte [vgl. Pe 190, 89-92], trifft der Markgraf bei Groß seine künftige Gattin im Haus des Vaters an, wo diese – nichts ahnend – beim Anblick des Fürsten erschrickt [vgl. Gr 29, 13]. Groß lässt seine Grisardis also entsprechend dem Hinweis zuvor „daz sie auß yren heuslein auff der gaße nye waz gesehen worden“ [Gr 25, 29f.] konsequent im Haus verweilen, während Petrarca trotz eines ähnlichen Hinweises [vgl. Pe 186, 68ff.] die erste Begegnung zwischen Griseldis und Valterius auf der Straße stattfinden lässt. Entscheidend ist, dass der Markgraf nicht nur die Einwilligung des Vaters in die Eheschließung einholt – wie dies bei Petrarca evident wird –, sondern auch die der Tochter; eine Variation, die letztlich die eheliche Liebe, die in Andeutung ja auch bei Petrarca kommuniziert wird, wenn dieser schreibt: “[n]ihil penitus vel habere cupio vel amittere metuo, nisi te; hoc ipsi michi in medio cordis affixi, nunquam inde vel lapsu temporis vel morte vellendum“ [Pe 202, 160ff.], plausibel macht. Weil der Markgraf also bereits von Anfang an von Grisardens Beständigkeit überzeugt ist, wird das Prüfungsgeschehen insgesamt

[434] LASERSTEIN 1926, S. 48.

auch reduziert. Zwar lassen sich immer noch die drei großen Gehorsamkeitsproben ausfindig machen (Wegnahme der Kinder, Trennung und Entlassung vom Hof, Dienst für die zweite Hochzeit), allerdings sind diese nun abgemildert Die Proben werden bei Groß zur Leiderfahrung beider Ehepartner.

Was bei Petrarca nur angelegt ist, nämlich das Äußern von Gefühlen und Gedanken, wird bei Groß ausgeweitet. Der Markgraf bereitet Grisardis in langen Erklärungen auf die jeweilige Prüfung vor und weint schließlich, als Grisardis ihn verlässt. Der Vater Grisardens bricht zusammen, als er seine Tochter im alten Rock nach der Trennung an der Tür seiner Hütte entdeckt, und Grisardis selbst kann ihre Freude nicht bezwingen, als sie ihre Kinder wieder erkennt, und drückt sie zärtlich an ihre Brust. Die Erprobung seiner Gattin fordert deshalb auch keine weitere Erklärung in der Rührszene; Grisardis selbst durchschaut ja den Grund der Proben. Und so kann Groß – im Gegensatz zu Petrarca – auch begreifbar machen, weshalb Grisardis gerade zu Beginn der Proben in Liebe zu ihrem Mann entflammt, wenn er diese emotionale Regung in die erste intensive eheliche Kommunikation einbindet. Dann nämlich, wenn der Markgraf sich im Schlaf wälzt und Grisardis erst nach langem Bitten von seinen – zwar fingierten – Sorgen berichtet. Hierin liegt sicherlich ein entscheidender Punkt, welcher die Differenz der Griseldis-Bearbeitungen von Petrarca und Groß ausmacht. Groß nutzt den Stoff, um an ihm verschiedene Konzepte legitimer Gemeinschaft, in allererster Linie aber von ‚guter' Ehe zu exemplifizieren, und nicht wie Petrarca, um das Verhältnis von Gott und Mensch anhand von Mann und Frau exemplarisch abzubilden. Seiner Vorstellung von ‚guter' Ehe entsprechend wertet Groß seine Grisardis insgesamt auf, indem er sie wie den Markgrafen als empathischen und wandlungsfähigen Charakter zeigt, der folgerichtig am Ende als eigenständige Persönlichkeit die Handlung lenkt. Was die *Grisardis* an Anschauungsmaterial für die Ehe bietet, gilt im selben Maß für die Familie an sich. Tiefe Zuneigung, aber auch die Erziehung nach christlichen Wertvorstellungen charakterisieren die Beziehung von Eltern und Kindern, wie es die Beispiele Grisardis – Vater und Grisardis – Kinder deutlich machen, und verweisen gleichzeitig auf die starke marianische Prägung des Verfassers. Entsprechend den christlich-klerikalen Vorstellungen von Ehe wird die Monogamie betont, was sich zum einen an der Partnerschaft zwischen dem Markgrafen und Grisardis ablesen lässt, zum anderen aber auch an der Witwerschaft des Vaters, der ja anstelle einer zweiten Frau seine Tochter in vielfältiger Weise an sich bindet und so den Stellenwert seiner verstorbenen Frau als einzig geliebte Gattin unterstreicht. Gegenseitige Liebe erscheint in der Bearbeitung Groß folglich als

Garantie einer monogamen Bindung. Diesem Anliegen Groß ist es dann auch geschuldet, dass zum einen ein Priester der Trauung des Markgrafen und Grisardis beiwohnt, zum anderen, dass dem Plan, eine neue, standesgemäßere Frau zu heiraten, kein Scheidungsersuchen beim Papst vorausgeht, wie dies bei Petrarca der Fall ist.

Der Kartäusermönch variiert den Stoff folglich an entscheidenden Stellen, um die Stellung der Kirche bezüglich der Institution Ehe unzweifelhaft dokumentieren zu können. Nur die unter den Augen des Priesters geschlossene Ehe ist rechtskräftig und von Gott gewollt. Die ohnehin kritische Frage, wann eine Ehe geschieden werden dürfe, umgeht Groß daher geschickt, wenn er den Markgrafen die Erlaubnis einer zweiten Hochzeit nicht einholen lässt und das Ganze damit als fingiert ausweist. Demzufolge lassen sich zwar Parallelen zu der Griseldis-Fassung Petrarcas nachweisen, insbesondere die Ausformung der Figuren als gottesfürchtig, sanftmütig und überlegt, also die Stilisierung der Protagonisten als ideale Menschen im christlich-humanistischen Sinne. Es lässt sich allerdings für die Gestaltung von Grisardis und dem Markgrafen ein wesentlich höheres Individualitätspotenzial feststellen, das dann in der starken Veränderung der Schlussszene seinen deutlichsten Ausdruck findet.

Meiner Analyse zufolge diente die Griseldis-Bearbeitung Petrarcas Erhart Groß nicht direkt als Vorlage; es sind keine Passagen wortwörtlich übernommen worden. Es ist jedoch anzunehmen, dass er zumindest eine mündlich tradierte Version der Petrarcischen Fassung kannte. Hierfür sprechen z. B. die übereinstimmende Formung der Figuren als ideale Charaktere sowie die Aufbereitung des Stoffes als didaktisches Exempel. Die Differenzen zu Boccaccios Novelle dagegen sind doch recht gravierend.

V. DIE *GRISARDIS* IM GESAMTWERK ERHART GROß' – WERKGESCHICHTLICHE KONTEXTUALISIERUNG

1. VON DER *GRISARDIS* ZUM *WITWENBUCH* – EIN ÜBERBLICK[435]

Erhart Groß verfasste während seines Aufenthalts in dem Kartäuserkloster Marienzelle zehn deutsche und zwei lateinische Texte sowie einen Index für Dekretalen. Das *Nonnenwerk* und die *Grisardis* bilden den Auftakt des literarischen Schaffens von Groß. Beide Werke

[435] Bereits 2009 hat Heike Riedel-Bierschwale im Rahmen ihrer Dissertation eine Übersicht über das Gesamtwerk von Erhart Groß angefertigt. Die einzelnen Schriften des Kartäusermönchs werden jeweils auf ca. einer Seite vorgestellt (vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 42-61). Weil die vorliegende Arbeit die *Grisardis* und die darin vermittelten Liebes- und Ehekonzepte des Erhart Groß ins Zentrum der Analyse stellt, soll zwar ein kursorischer Überblick über die Werke erfolgen, eine intensivere Beleuchtung werden jedoch nur die Schriften erfahren, die thematisch in enger Verbindung zu der *Grisardis* stehen.

entstanden höchstwahrscheinlich bereits 1432. Das *Cordiale*[436] wurde 1436 fertiggestellt[437] und thematisiert allgemeine theologische Fragestellungen über den Tod und das Jüngste Gericht, die darauf abzielen, den Menschen auf die Worte der Heiligen Schrift zu verpflichten.[438] Es ist der christlichen Bewegung der *devotio moderna* zuzurechnen, die den Menschen dazu aufrief, einen individuellen Zugang zu Gott und seinen Lehren zu finden und zwischen weltlicher und kirchlicher bzw. klösterlicher Sphäre zu vermitteln versuchte. Als Vorlage diente Groß das gegen Ende des 14. Jahrhunderts entstandene *Cordiale de quatuor novissimis* des Gerard van Vliederhoven aus Utrecht.[439] In seiner Einleitung zur *Grisardis* spricht Philipp Strauch davon, dass das *Cordiale* das einzige der vier in dem Breslauer Textzeugen versammelten Werke Groß' sei, das in gedruckter Form vorliege.[440] Heike Riedel-Bierschwale konnte diese Behauptung allerdings revidieren.[441] Gegenüber der lateinischen Quelle war der volkssprachigen Übertragung von Groß nur eine geringe Verbreitung beschieden.[442] Wie bereits während des Streitgesprächs über die Vor- und Nachteile der Ehe in der *Grisardis* bemüht Groß auch in seinem *Cordiale* zahlreiche Autoritäten, um seine Argumentation zu stützen.

Im selben Jahr wie das *Cordiale* entstand auch der *Geographische Traktat*,[443] der sich als eine Art „naturkundliche Abhandlung"[444] verstehen lässt. Neben astronomischen Aspekten wendet sich Groß hierin den Himmelskörpern zu, beschreibt die heilige Stadt Jerusalem und das Paradies.[445] Der Kartäusermönch schöpft dabei aus unterschiedlichen Quellen. Abgesehen

---

436 Zwei Handschriften sind überliefert: Breslau/Wrocław, Universitätsbibl., Cod. I Q 77 sowie Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. VIII, 16. Eine Handschriftenbeschreibung für den Breslauer Textzeugen liefert STRAUCH 1931, S. XIX-XXVIII, für die Nürnberger Abschrift vgl. SCHNEIDER 1965, S. 463f. sowie EICHLER 1935, S. 46ff.

437 Heike Riedel-Bierschwale (RIEDEL-BIERSCHWALE 2009) trifft bezüglich des Entstehungsjahres des *Cordiales* widersprüchliche Aussagen: Auf S. 25 ihrer Dissertation heißt es, Groß habe das *Cordiale* im selben Jahr wie die *Grisardis*, also 1432 niedergeschrieben. Während ihres Überblicks über das Gesamtwerk des Kartäusermönchs datiert sie die Schrift jedoch in das Jahr 1436. Letzterem ist zuzustimmen, denn die Nürnberger Handschrift informiert darüber, dass lediglich die *Grisardis* und das *Nonnenwerk* bereits 1432 entstanden sind (vgl. EICHLER 1935, S. 27f.).

438 Vgl. Br: fol. 1r [zitiert nach RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 49, Anm. 217].

439 Vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 49.

440 Vgl. STRAUCH 1931, S. X.

441 Vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 49, Anm. 220.

442 Vgl. ebd., S. 49.

443 Es existieren zwei Handschriften: Breslau/Wrocław, Universitätsbibl., Cod. I Q 77 sowie Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. VIII, 16. Eine Handschriftenbeschreibung für den Breslauer Textzeugen liefert STRAUCH 1931, S. XIX-XXVIII, für die Nürnberger Abschrift vgl. SCHNEIDER 1965, S. 463f. sowie EICHLER 1935, S. 49ff. Eine Edition und Untersuchung ist von Randall Herz (Erlangen) angekündigt (vgl. http://dtm.bbaw.de/E_Bericht/E_Herz1.html; 29.03.2011, 17:30).

444 RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 50.

445 Auf fol. 63v des Breslauer Textzeugen heißt es dementsprechend: „An dem tag hub er an der selb zu schreiben vnd zusammen settzen das püchlein, das ernoch volget, von etlichen sachen des hymels, von dem irdisschen paradeiß vnd von ierusalem" [zitiert nach RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 50, Anm. 221].

von der Bibel bedient er sich der Kreuzfahrer-Chronik des Wilhelms von Tyrus genauso wie der Schriften des Philosophen Wilhelm von Auvergne und des Historikers Flavius Josephus. Darüber hinaus verwendete Groß die Reden heidnischer Philosophen, wie beispielsweise des Ptolomäus.[446]

Mit den *43 Gesprächen*[447] verfasst der Kartäuser 1440 seine gelehrteste Schrift. Der volkssprachige Text verhandelt theoretisierend theologische Fragestellungen, wie die Menschwerdung, die Lebensgeschichte von Jesus Christus, die Apokalypse sowie die Existenz des Antichrist. Dabei treten sich die dreizehn Priester des Nürnberger Kartäuserklosters als Gesprächspartner gegenüber, die – so Henrike Lähnemann – nicht hierarchisch angeordnet sind (wie beispielsweise im Meister-Schüler-Gespräch), sondern auf Augenhöhe „Wissenssicherung"[448] betreiben. Anders verhalten sich die Dialogpartner im *Witwenbuch*,[449] das 1446 fertiggestellt wurde. Hierin belehrt der Kartäuser die literarische Gestalt Margarete Mendel[450] über ein tugendhaftes Leben als Witwe.

Aus dem Jahr 1443 datiert das sogenannte *Laiendoctrinal,*[451] in dem Erhart Groß wie bereits im *Nonnenwerk* oder dem *Witwenbuch*, aber auch der *Grisardis*, versucht, dem Laien lebenspraktische Anweisungen für ein christlich geprägtes Dasein zu vermitteln. Die Prosa-Fassung von Groß rekurriert auf dem *Dietschen Doctrinale* des Niederländers Jean de Clerk. Heike Riedel-Bierschwale konnte eine weitere volkssprachige Schrift des Kartäusermönchs nachweisen. Im *Laiendoctrinal* fand sie einen Hinweis darauf, dass Groß eine Übertragung der

---

446 Vgl. Br: fol. 65v [zitiert nach RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 50].

447 Diese Schrift liegt lediglich in einem Textzeugen vor: München, Staatsbibl., Cgm 623. Eine Beschreibung der Handschrift hat Karin Schneider vorgelegt (SCHNEIDER 1978, S. 252f.).

448 LÄHNEMANN 2000, S. 314.

449 Die von Eva Dienes und Inés Lugossy unternommene Edition (DIENES/LUGOSSY 1936/1941) basiert auf der einzig überlieferten Handschrift des *Witwenbuchs* von Erhart Groß: Debrecen, Großbibl. des Reformierten Kirchendistrikts, Cod. R. 521. Vgl. überdies KRUSE 2007, S. 19-50.

450 Britta-Juliane Kruse führt die Witwe stets als Margret Mendel an. In der Forschung wird die reale Person, die offensichtlich Vorbild für die literarische Figur war, jedoch in aller Regel als Margarete Mendel ausgewiesen (vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 53; Edith ENNEN: Frauen im Mittelalter. München 1999, S. 187; Hans RUPPRICH: „Die" deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock. Teil 1: Das ausgehende Mittelalter, Humanismus und Renaissance 1370-1520 (Helmut DE BOOR/Richard NEWALD: Geschichte der deutschen Literatur. Bd. 4). München 1994, S. 327; LÄHNEMANN 2000, S. 310; STADTARCHIV NÜRNBERG (Hg.): Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte Nürnbergs. Nürnberg 1967, S. 752). Bei Ursula Kocher tritt die Witwe unter dem Namen Margareta Mendel in Erscheinung (vgl. KOCHER 2005, S. 161).

451 Seit 2009 liegt das *Laiendoctrinal* als Edition vor: vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009. Sie legte dieser die Handschrift aus Dresden (Dresden, Landesbibl., Mscr. M 182) zugrunde. Darüber hinaus existieren zwei weitere Textzeugen: Karlsruhe, Landesbibl., Cod. Ettenheimmünster 18 und Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Amb. 55.4°. Zudem sind vier Drucke belegt: Straßburg: C. W.; Straßburg: Heinrich Knoblochtzer; Augsburg: Johann Schönsperger; Augsburg: Christoph Schnaitter. Dies veranlasste Albrecht Classen zu der Aussage, dass sich das *Doctrinale* des Jean de Clerk durch die Adaptation von Erhart Groß auch im fränkischen Raum recht großer Beliebtheit erfreute (vgl. CLASSEN 2001, S. 385).

Historia ecclesiastica des Eusebius von Caesarea erarbeitet habe.[452] Diese ist jedoch nicht erhalten.

Nicht näher zeitlich bestimmt werden können die ‚Vaterunserauslegung' sowie die ‚Geistliche Lehre', die zusammen mit anderen geistlichen Texten von verschiedenen Händen in einer Sammelhandschrift überliefert sind.[453] Während die ‚Vaterunserauslegung' zuerst generell den Nutzen des Gebets und danach bestimmte Aspekte des Vaterunsers verhandelt, beschäftigt sich die ‚Geistliche Lehre' mit der Imitatio Christi und der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen.[454]

Bereits 1434 verfasste Erhart Groß die Dichtung *Septem psalmi de sacramento eucharistiae*[455] in lateinischer Sprache, die er dem Nürnberger Notar Johannes Vorster widmete. Dieses Werk nimmt deshalb eine Sonderrolle im Gesamtwerk des Kartäusers ein, weil es das Einzige in gebundener Sprache ist. Die *Septem psalmi* erörtern – worauf schon der Titel verweist – eucharistische Fragestellungen, beispielsweise das Verhältnis des Priesters gegenüber dem Laien.[456] Auch der Traktat *De sacramento eucharistiae*,[457] dessen genaue Entstehungszeit sich nicht näher feststellen lässt, da lediglich eine Abschrift aus dem Jahr 1452 und nicht der Autograph überliefert ist, behandelt das Thema der Eucharistie.

Ein Dekretalenindex,[458] den Groß kurz vor seinem Tod fertigstellte, enthält u. a. die umfangreiche Sammlung von Rechtsbüchern des Gratian (*Decretum Gratiani*), die als Hauptwerk des um 1140 in Bologna lebenden Kanonikers gelten. Groß überträgt jeweils die zentralen Aussagen der Distinktionen und fiktiven Rechtsfälle (*causae*), die ihrerseits allgemeine Rechtsfragen verhandeln, in hexametrische Merkverse. Der Index ist zudem alphabetisch geordnet und mit Stellenangaben der jeweiligen Werke versehen.[459] Die Merkverse und der systematische Aufbau sprechen für das Bemühen Groß, den Gebrauch

---

452 Vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 317, Z. 1341-1344.

453 Es existiert lediglich eine Handschrift: Mainz, Martinus-Bibliothek, Cod. 43. Mit diesem Textzeugen intensiv beschäftigt hat sich Sabine Jansen im Rahmen ihrer Dissertation (Sabine JANSEN: Die Texte des Kirchberg-Corpus'. Überlieferung und Textgeschichte vom 15. bis zum 19. Jahrhundert. Univ.-Diss. Köln 2005, bes. S. 29-33).

454 Vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 56.

455 Zürich, Zentralbibliothek (Ms. Rh 119, fol. 79r). Eine Textausgabe wurde 1999 von Henrike Lähnemann besorgt (LÄHNEMANN 1999, S. 408-417).

456 Vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 59.

457 Eigentlich: *Tractatus brevis de sacramento eucharistiae*. München Staatsbibliothek, Clm 14952. Eine kurze Beschreibung findet sich in Gabriel MEIER: Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibliotheca Monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur. Einsiedeln 1899, S. 249-253, hier: S. 253.

458 Eigentlich: *Decretum et sptem libri decretalium* (Nürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. II, 67).

459 Vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 60f.

dieses Werkes möglichst zu vereinfachen, um so den Zugang zu den kanonistischen Grundlagen einem möglichst breiten Leserkreis zu erschließen.

Die Liebes- und Ehethematik scheint für Erhart Groß von zentraler Bedeutung gewesen zu sein, denn nicht nur in seiner *Grisardis*, sondern auch in anderen Schriften greift er sie wiederholt auf. Dabei steht für ihn der Blick auf das gemeinschaftliche Leben, beziehungsweise unterschiedliche soziale Gruppen im Vordergrund. Wendet er sich in der *Grisardis* direkt an die Eheleute, so spricht er mit seinem *Nonnenwerk* unter anderem die Klosterbewohner und Ehepartner und mit dem *Witwenbuch* den Stand der Witwen an. Im *Laiendoctrinal*[460] wiederum wendet er sich allgemeineren Grundsätzen zu, welche das Leben der Laien betreffen. Dabei geht er auch auf die Ehe und das partnerschaftliche Zusammenleben ein.

2. NONNE, WITWE, EHEFRAU: LEBENSENTWÜRFE IM WERK VON ERHART GROß

2.1 EIN LEBEN IN DER NACHFOLGE CHRISTI – DAS *NONNENWERK* (1432)

Das in vier Handschriften überlieferte *Nonnenwerk*[461] entstand im gleichen Jahr wie die *Grisardis*.[462] In dem Breslauer Codex steht das *Nonnenwerk* direkt vor der *Grisardis*.[463] Beide Schriften sind von einer Hand in sauberer Münzschrift auf Papier niedergeschrieben.[464] Dies gilt auch für den Nürnberger Textzeugen (Cent. VIII, 16 = N). Vermutlich wurde der Text für die Dominikanerinnen des benachbarten Nürnberger Katharinenklosters geschrieben.[465] Ein Besitzvermerk in der zweiten Nürnberger Abschrift (Cent. VII 81, fol. 2r = N2) legt diese Annahme nahe. Zwei Widmungsschreiben zeugen davon, dass Groß später den Dominikanerinnen von St. Katharina Schriften ausdrücklich darbrachte, so das *Witwenbuch*

---

460 An dieser Stelle möchte ich mich bei Heike Riedel-Bierschwale (Eichstätt) bedanken, die mir ihre Dissertation über das *Laiendoctrinal* des Erhart Groß freundlicherweise bereits vor der Veröffentlichung zur Verfügung gestellt hat. Da ihre Arbeit eine Edition des *Laiendoctrinals* miteinschließt, konnte ich zentrale Stellen für das Verständnis von Liebe und Ehe Erhart Groß' rasch einsehen.

461 Biblioteka Uniwersytecka Breslau, cod. I Qu 77, 90r-108v und Stadtbibliothek Nürnberg, Cod. Cent. VIII 16, fol. 106r - 131r und Cent. VII 81, fol. 2r - 51r. Eine weitere Handschrift (Stadtbibliothek Nürnberg, Cod. Cent. VI 59) bietet nur ein Viertel des Textes.

462 Auch für das *Nonnenwerk* gilt, dass Philipp Strauch die ursprüngliche Datierung in das Jahr 1436, die im Übrigen Stammler 1927 (Wolfgang STAMMLER: Von der Mystik zum Barock. Stuttgart, S. 251) folgte, auf der Grundlage der Breslauer Handschrift vornahm (vgl. STRAUCH 1931, S. XXI). Eichler konnte 1935 entsprechend der *Grisardis* durch den Fund des Nürnberger Textzeugen glaubhaft machen, dass es sich bei der Breslauer Handschrift lediglich um eine Abschrift des 1432 entstandenen Originals handelt (vgl. EICHLER 1935, S. 27f.).

463 Zudem enthält der Breslauer Textzeuge das *Cordiale* und den *Geographischen Traktat*, die jedoch etwas später eingetragen wurden.

464 Vgl. EICHLER 1935, S. 28.

465 Vgl. STEINHOFF 1981, Sp. 274; vgl. STEINKE 2006, S. 39, Anm. 91.

und die Reden *Super oracione dominica*. Albrecht Classen hat darauf hingewiesen, dass das *Nonnenwerk* im Gegensatz zu allen anderen späteren Werken des Kartäusermönchs „explizit mystische Züge“[466] zeige und sich vermutlich auf den zu Groß' Zeiten stark rezipierten Traktat *Imitatio Christi* von Thomas von Kempen stütze.[467]

Insgesamt drei Register [N2: fol. 2r, 56v - 57v, 68r - 69r] informieren über die 21 Kapitel des *Nonnenwerks*, wobei Karin Schneider angemerkt hat, dass eines der Register unvollständig sei.[468] Ekkehard Borries vervollständigt diesen Befund, indem er hinzufügt, dass dieses Register ein Kapitel beendet, das im Textzeugen nicht vorkommt [vgl. N2: fol. 2r].[469]

Anders als der Titel der frühen Schrift von Erhart Groß vermuten lässt, handelt es sich bei dem *Nonnenwerk* nicht *per definitionem* um eine Unterweisung für Nonnen – wenngleich Albrecht Classen dies in seinem Aufsatz noch konstatiert[470] –, sondern um „allgemeine Empfehlungen für ein geistlich geführtes Leben“.[471] Dies manifestiert sich bereits in dem einleitenden Satz des Textes: „Hie vecht sich an ein anweÿsung eines seligen geistlichen lebens“ [Br: fol. 3r]. Es ist anzunehmen, dass Groß bereits beim Abfassen des Textes die Nonnen des Katharinenklosters als Empfänger der Schrift im Sinn hatte und den Textzeugen deshalb mit *Nonnenwerk* überschrieb.[472] Gleichzeitig legt jedoch die Wahl der Sprache – wie die *Grisardis* ist auch das *Nonnenwerk* in der Volkssprache geschrieben – den Schluss nahe, dass Groß mit dieser Schrift nicht nur die Nonnen des Katherinenklosters, sondern auch ein lateinunkundiges Publikum erreichen wollte.

Die Handschrift N enthält die ursprüngliche Vorrede des Kartäusermönchs zum *Nonnenwerk* nicht mehr. Unmittelbar in Anschluss an den *Geographischen Traktat* folgt das *Nonnenwerk* mit der Überschrift: „Nurmberg heist dicz puch“. Offensichtlich hat der Schreiber – möglicherweise aufgrund des eher allgemein gehaltenen Inhalts – den Bezug zu Nonnen übersehen. Dass er mit diesem modifizierten Titel darauf anspielt, dass der Text in Nürnberg entstanden ist, scheint eher unwahrscheinlich, schließlich entbehrt der Codex weiterer Verweise auf Nürnberg.

---

466 CLASSEN 2001, S. 384.

467 Ebd.

468 Vgl. SCHNEIDER 1965, S. 398.

469 Vgl. Ekkehard BORRIES: Schwesternspiegel im 15. Jahrhundert. Gattungskonstitution – Editionen – Untersuchungen. Berlin/New York 2008, S. 408.

470 Vgl. CLASSEN 2001, S. 385.

471 BORRIES 2008, S. 409.

472 Barbara Steinke führt diesbezüglich aus, dass Erhart Groß in „rege[m] geistige[n] Verkehr“ mit den Dominikanerinnen des Katherinenklosters stand (STEINKE 2006, S. 141, Anm. 304).

Die Überschriften der ersten beiden Kapitel sind in dem Nürnberger Textzeugen nicht erhalten – auch längere Passagen im ersten, 18. und 19. Kapitel fehlen –, weshalb diese mittels der Breslauer Handschrift rekonstruiert werden mussten. Demnach animieren Kapitel eins und zwei zu einem Leben in der Nachfolge Christi und glorifizieren die Demut als höchste Tugend [vgl. Br: fol. 3r - 6r]. Der folgende Abschnitt behandelt die kontrollierte Prüfung des eigenen Tun und Denkens, die zur Selbsterkenntnis führt, die Groß als sichersten Weg zu Gott deklariert [vgl. N: fol. 107ra - 108va], Kapitel vier erzählt von dem Nutzen des Studiums der Heiligen Schrift. Die Demut als erstrebenswerte Eigenschaft wird in Kapitel fünf erneut der Begierde entgegengesetzt, Kapitel sechs fordert den Leser dazu auf, seine Hoffnung auf Gott zu richten und nicht an irdischen Dingen festzuhalten, Abschnitt sieben erzählt von guten und schlechten Freunden. Das absolute Vertrauen in den Willen Gottes kommt bereits in diesen frühen Kapiteln zum Ausdruck. Dass der Kartäuser auf die *devotio moderna*, insbesondere die *Imitatio* rekurriert, hat schon Kurt Ruh diagnostiziert.[473] Ekkehard Borries hat diese Feststellung konkretisiert: Die für die Spiritualität der Devoten bezeichnenden Ausführungen finden sich vorrangig zu Beginn des *Nonnenwerkes* und an dessen Ende.[474]

Im Folgenden beschäftigen sich die Kapitel mit der Überwindung der Versuchung und dem frevelhaften Urteilen über andere Menschen sowie der Abwendung eines harten Herzens. Das 12. Kapitel [N: fol. 117va - 118vb] thematisiert nun explizit die Lebensgemeinschaften Kloster und Ehe: „(...) wie ein mensch jm closter oder in der Ee sol sich halten“ [N: fol. 117va]. Dabei werden sowohl die Ehe als auch das Leben in einem Kloster als nutzbringende legitime Gemeinschaften ausgewiesen: „Er ist selig vnd ein warer heilig, der do sein leben wol vnd nüczlich zu pringet in beyden [staten, der ee vnd in geistlichen leben; Br]“ [N: fol. 118va]. Allerdings sind insbesondere diese Menschen, die „stetlich bey einander wonen, als closterleuten und die in de Ee siczen“ [N: fol. 118rb], dazu aufgerufen, „mit grossem fleiß“ [N1, fol. 118rb] die göttliche Liebe zu bewahren. Damit das gemeinsame Leben friedfertig und liebevoll ist, rät Groß, den eigenen Willen oft zurückzustellen [vgl. N: fol. 188rb]. Den Bewohnern eines Klosters empfiehlt er dagegen, sich in die Gemeinschaft einzugliedern, Arbeit nicht zu scheuen und sich immer wieder bewusst zu machen, weshalb man in den Konvent

473 Vgl. Kurt RUH: Altniederländische Mystik in deutschsprachiger Überlieferung. Wiederabgedruckt in: Volker Mertens (Hg.): Kurt Ruh. Kleine Schriften. Bd. 2: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter. Berlin/New York 1984, S. 94-117, hier: S. 109.

474 Vgl. BORRIES 2008, S. 410.

eingetreten ist. Dann „ist dir dacz closter ein thür di an mittel ist zwischen dir und der ewigen selikeit“ [N: fol. 188vb].

Im selben Jahr wie die *Grisardis* entstanden, zeichnet auch das *Nonnenwerk* ein positives Bild der Ehe, die, wenn sie tugendhaft ist, dem geistlichen Leben nicht nachsteht. Dass das Leben in einem Kloster der Ehe de facto dennoch vorgezogen wurde, belegen die zahlreichen spätmittelalterlichen Abhandlungen über das eheliche Zusammenleben, die in aller Regel an Augustinus anknüpfen. Obgleich man die Ehe als gottgewollt und heilig einstufte, löste die mit ihr zusammenhängende Sexualität, die als sündhaft beurteilt wurde, heftige Kontroversen aus. Zwar ließ sich der eheliche Beischlaf unter dem Gesichtspunkt der Zweckorientiertheit, also der Fortpflanzung legitimieren, der Akt an sich jedoch widersprach der Vorstellung von Reinheit und Unbeflecktheit. Folglich stuften die Theologen die Jungfräulichkeit höher als die Ehe ein und erklärten diese Lebensweise als christlich angemessener und besser.[475]

Damit vertrat die Kirche ein gradualistisches Ständemodell, das auf Augustinus zurückgeführt werden konnte. Dieser hatte, obwohl er den prinzipiellen Wert der Ehegemeinschaft beschreibt, die Geschlechtlichkeit explizit mit der Sünde in Verbindung gesetzt.[476] Diese Ambivalenz konnte Augustinus damit relativieren, dass er den ehelichen Verkehr, der als Folge der Erbsünde Lust und Begehrlichkeit im Menschen wecke, mit den Ehegütern der Nachkommenschaft und der Treue aufwog.[477] Die Zweckorientiertheit der ehelichen Sexualität besänftige nämlich, so Augustinus, die aus dem Orgasmus resultierende unbändige fleischliche Leidenschaft und führe sie in geordnete Bahnen.[478] Nichtsdestotrotz gewährt Augustinus der ehelichen Enthaltsamkeit den Vorrang und platziert die Jungfräulichkeit an der Spitze seiner Hierarchie.

Ab dem Zeitpunkt der frühscholastischen Auseinandersetzungen mit der augustinischen Lehre wandelte sich das ‚Ehegütermodell’ zur sogenannten ‚Waage-Theorie’, wonach das sündhafte Lustempfinden durch die Absicht der Ehepartner, die Güter der Ehe anzustreben,

---

475 Vgl. GRUBER 1989, S. 90.

476 Dementsprechend findet sich in moraltheologischen Abhandlungen des Mittelalters, genauso wie in kanonischen Summen oder Schriften, die sich explizit mit der Sakramentalität der Ehe auseinandersetzen, alles, was mit Sexualität zu tun hat, mit *debitum*, also ‚Schuld’ oder ‚Pflicht’ überschrieben (vgl. Jean-Louis FLANDRIN: Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft. In: Philippe Ariès u. a. (Hg.): Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland. Frankfurt a. M. 1989, S. 147-164, hier: S. 150).

477 Vgl. GRUBER 1989, S. 93 in Anlehnung an Aurelius AUGUSTINUS: De bono conjugali. In: CSEL 41. Hg. von Joseph Zycha. Wien 1866ff., S. 185-231, hier: S. 226ff.

478 Vgl. Aurelius AUGUSTINUS: De nuptiis et concupiscentia 1866ff., S. 220f. und S. 290f.

ethisch kompensiert wurde.[479] Die an Aristoteles orientierte Hochscholastik brachte im 13. Jahrhundert eine Neubewertung der ehelichen Geschlechtlichkeit, insofern sie diese nicht mehr als *per se* schlecht beurteilte, sondern nur noch die Zügellosigkeit des Sexualtriebs auf die Erbsünde zurückführte.[480] Dies bedeutet für den Akt des Verkehrs innerhalb der Ehe, dass dieser zwar weiterhin ‚entschuldigt' werden musste, dies allerdings nicht mehr durch die augustinischen *bona excusantia*, also äußere Zweckgebundenheit, geschah, sondern durch innere Beweggründe. Der Wunsch nach Zeugung von Nachkommen wurde den Ehepartnern sozusagen eingeschrieben, der Geschlechtsakt somit als Realisation dieses Wunsches aufgewertet.[481]

Die Frage nach dem Wert der Ehe ist eng verbunden mit der Frage nach ihrem Zweck. Neben der Zeugung legitimer Nachkommen weist Augustinus die Ehe als Auffangbecken fleischlicher Lust aus (*recta intentio*). In der Ehe werden demzufolge geschlechtlicher Trieb und unbändige Leidenschaft kanalisiert: „Als Maßstab gleichsam gilt für den Ehestand, dass er die Fruchtbarkeit der Natur verherrlicht und zugleich den Missbrauch der Ausschweifung steuert".[482] Die Frühscholastiker, besonders Anselm von Laon, erkannten in der augustinischen Kategorisierung der Ehe als Heilmittel sogar den Hauptzweck dieser.[483] Ihrer Theorie nach diente die Paradiesehe, also die Verbindung Adams und Evas vor dem Sündenfall, zunächst der Zeugung von Nachkommen. Bestätigt sahen sie dies in den Worten „Wachset und mehret euch" (Gen 1, 28). Nach dem Sündenfall, welcher den fleischlichen Trieb des Menschen freisetzte, wandle sich die Ehe zur Medizin: als Mittel gegen Unzucht,[484] wie es auch im 1. Korintherbrief heißt: „Wegen der Gefahr der Unzucht soll aber jeder seine Frau haben, und jede soll ihren Mann haben" (Kor. 7, 2). In Anschluss an Thomas von Aquin unterschied man dreierlei Verhaltensweisen, die eheliche Unkeuschheit vermeiden sollten: Zum einen die eheliche Pflichterfüllung, zweitens die Hilfeleistung des einen Partner hinsichtlich der

---

479 Vgl. GRUBER 1989, S. 95.

480 Vgl. Leopold BRANDL: Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus. Eine moralgeschichtliche Untersuchung. Regenburg 1955, S. 28-33.

481 Vgl. GRUBER 1989, S. 96f.

482 Aurelius AUGUSTINUS: Über den Wortlaut der Genesis. [De Genesi ad litteram]. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. II. Bd., Buch 9, Kap. 7. Übersetzt ins Deutsche von Carl Johann PERL. Paderborn 1964, S. 98f.

483 Neben der Fortpflanzung und der Vorstellung von der Ehe als Auffangbecken unzüchtiger Handlungen kommunizieren die Frühscholastiker teilweise noch einen dritten Zweck der Ehe: Die Ausbreitung der Liebe. Letzterer sei, wie Hans-Günter Gruber schreibt, allerdings von geringerer Bedeutung als die beiden erstgenannten Motive (vgl. GRUBER 1989, S. 101).

484 Vgl. Hans ZEIMENTZ: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus. Düsseldorf 1973, S. 150.

Schüchternheit des anderen, drittens ein lustloses Ausüben des ehelichen Werkes zum Schutz vor eigenen fleischlichen Begierden.[485]

Während die Frühscholastiker in Anlehnung an Augustinus den Zweck der Ehe zum Einen in der Zeugung von Kindern und zum Anderen in der Kanalisation fleischlicher Begierde erkannten, erweiterte die Hochscholastik den Katalog um ein neues, objektives Kriterium: die gegenseitige Hilfeleistung, die man aristotelischem Gedankengut entlehnte.[486] Damit wurde die eheliche Partnerschaft insgesamt aufgewertet, da sie fortan nicht mehr nur als „'Heilmittel gegen die Begierlichkeit' für die Schwachen, sondern als eine den Schöpfungs- und Erlösungsauftrag verwirklichende Zeugungs- und Erziehungsgemeinschaft gedeutet wurde".[487] Einig waren sich die scholastischen Theologen darüber, dass auch die enthaltsam geführte Ehe als wirkliche Ehe zu gelten habe.[488]

Das Wesen der Ehe ließ sich entweder als Geschlechtsgemeinschaft oder als Gatten- bzw. Lebensgemeinschaft beurteilen. Während Papst Nikolaus I. (820-867) den Konsens zwischen den Ehepartnern in einem Schreiben an die Bulgaren (866) als einzige Notwendigkeit einer Eheschließung erklärte, konstatierte Hinkmar von Reims (um 800/810-882), Erzbischof derselben Stadt, dass nur jene Ehe, die auch geschlechtlich vollzogen sei, das Sakrament Christi und der Kirche empfange.[489] Die Frühscholastiker sahen sich also mit zwei verschiedenen Theorien hinsichtlich des Wesens der Ehe konfrontiert: Mit der Konsens- und der Kopulatheorie. Seit dem 12. Jahrhundert setzte sich die Konsenslehre immer mehr durch. Dabei unterschieden die Theologen in Anlehnung an Petrus Lombardus den *consensus per verba de praesenti expressus*,[490] also den auf die gegenwärtige Eheschließung benötigten Konsens, von dem „consensus de futuro",[491] also dem mit einem Verlöbnis gegeben Versprechen auf die künftige Eheschließung, das an sich noch keiner Ehe entsprach. Folglich beurteilte man die Ehe und die Verlobung nicht als gleichwertig.

---

485 Vgl. KOEBNER 1911, S. 20f. (Thomas S. th. III. Suppl. 64, art. 2c: etiamsi non expresse petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti).

486 Vgl. GRUBER 1989, S. 102f. Vgl. zudem: ARISTOTELES: Nikomachische Ethik. Hg. und übersetzt von Eugen Rolfes. Leipzig 1911, S. 1161b-1162a.

487 Waldemar MOLINSKI: Theologie der Ehe in der Geschichte. Aschaffenburg 1976, S. 118.

488 Vgl. KOEBNER 1911, S. 21.

489 Vgl. GRUBER 1989, S. 109f.

490 Vgl. Petrus LOMBARDUS: Sententiae in IV Libris Distinctae. Editio Tertio ad fidem Codicum Antiquorum Restituta. (Editiones. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas). Grottaferrata 1981, Lib. IV. dist. XXVII, cap. 3.2.

491 Vgl. ebd.

Obgleich sich die Theologen des 12. Jahrhunderts in der Konsenslehre vereinigt wiederfanden, zeigten sich doch unterschiedliche Facetten hinsichtlich der Auffassung von Konsens. So vertraten beispielsweise die Anhänger von Anselm von Laon die Ansicht, „dass der Vollzug die Ehe perfektioniere".[492] Darin spiegelt sich der Wille, die divergierenden Autoritätszeugnisse hinsichtlich des ehelichen Wesens zu harmonisieren, Konsens- und Kopulatheorie ineinander aufgehen zu lassen. Hugo von St. Viktor dagegen explizierte ausgehend von der Marienehe, dass die Ehe „(…) die rechtmäßige Gemeinschaft von Mann und Frau [sei], in der die Gatten aufgrund gleicher gegenseitiger Übereinkunft einander überantwortet seien".[493] Die Zustimmung zum Geschlechtsverkehr sah Hugo demgemäß durch das Eheversprechen nicht eingelöst, der eheliche Vollzug benötige einen vom Eheversprechen unabhängigen Konsens. Hugo löste damit das Problem, Maria sowohl als legitime Ehefrau als auch als Jungfrau sehen zu können. Petrus Lombardus, Schüler von Hugo, beurteilte diesen Sachverhalt wieder anders. Er verband mit dem ehelichen Konsens sehr wohl den geschlechtlichen Vollzug, insofern das Eheversprechen diesen impliziere. Seine tatsächliche Ausführung allerdings beinhalte der Ehekonsens nicht.[494]

Am Ende des 13. Jahrhunderts „wurde die Ehe aus theologischer Sicht als ein Vertrag verstanden, durch den dem jeweiligen Partner das Recht über den eigenen Leib, das *ius in corpus*, zuerkannt wurde. Diese Übertragung geschah mittels eines rechtmäßigen gegenseitigen Konsenses".[495] Die Konvenienzehe blieb bis ins 19. Jahrhundert die beherrschende Form menschlichen Zusammenlebens.[496]

Mit dem Wort *sacramentum* verbanden sich zweierlei Bedeutungsinhalte: Zum einen verstanden die Frühscholastiker wiederum in Anlehnung an den Heiligen Augustinus darunter die Verpflichtung beider Partner, sich nicht zu trennen, also die Unauflösbarkeit der Ehe, zum anderen verwies der Begriff auf den Abbildcharakter der Ehe. Diese nämlich, so der Bischof von Hippo, stelle das Verhältnis Christi zur Kirche bildlich dar und sei deshalb untrennbar.[497] Dass die Ehe als Sakrament zu betrachten sei, obgleich sie bereits im Paradies eingesetzt wurde – alle anderen Sakramente hatten ihren Ursprung im Neuen Bund –, setzte sich spätestens mit

---

492 ZEIMENTZ 1973, S. 114.

493 GRUBER 1989, S. 112. Vgl. Hugo VON ST. VIKTOR: De beatae Mariae virginitate. In: PL. Bd. 176. Hg. von Jacques Paul Migne. Paris 1854, S. 857-880, hier: S. 858 (Übersetzung nach Michael MÜLLER: Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin. Regensburg 1954).

494 Vgl. LOMBARDUS, Lib. IV. dist. XXX, cap.2.

495 GRUBER 1989, S. 115.

496 Vgl. BECKER-CANTARINO 1989, S. 27.

497 Vgl. MAXSEIN 1949, Buch 1, Kap. 11.

den Hochscholastikern durch.[498] Die Sakramentsnatur der Ehe wurde allerdings erstmals von Pariser Theologen erklärt. Sie sahen das Sakrament noch durch den Priester gespendet, was durch die Lehre von Hugo von St. Viktor und Petrus Lombardus und später Thomas von Aquin modifiziert wurde. Diese Kirchengelehrten konstatierten, dass sich die Brautleute das Sakrament selbst spenden würden. Es resultierte hieraus die gemeinrechtliche Bestätigung der sakramentalen Natur der Ehe, wie sie die Päpste Innozenz II. und Alexander III. zu einem späteren Zeitpunkt ausarbeiteten.[499]

Neben der theologischen Fundierung der christlichen Ehe galt es nun auch das tatsächliche Zusammenleben der Ehepartner sittlich aufzuarbeiten und praktische Wegweiser zu entwickeln, welche den Ehealltag betrafen. Eine häufig rezipierte Augustinus-Sentenz verdeutlicht Grundlegendes: „Was auch immer an Krankheit und Gebrechen einen der Gatten treffen mag, der andere hat es in treuer Gemeinschaft zu tragen. Nichts dergleichen berechtigt ihn, die eheliche Gemeinschaft aufzugeben. Er ist vielmehr zur Hilfe und Unterstützung angehalten".[500] Zur Auflösung der Ehe autorisierte den Gatten, wie die frühscholastischen Lehren darlegen, lediglich der beidseitige Wunsch nach einem enthaltsamen Leben, der Ehebruch, der inzestuöse Sexualakt eines Partners oder die geistliche Verwandtschaft, die erst nach der Eheschließung eingetreten ist.[501] Was hierin zum Ausdruck kommt, nämlich der Appell an *beide* Ehepartner, sich ihrer Rechte und Pflichten innerhalb der ehelichen Gemeinschaft bewusst zu sein, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die scholastischen Theologen trotz ihrer Betonung der konsensual geschlossenen Lebensgemeinschaft eine klare Hierarchisierung der Geschlechter vornahmen. Die Frau sollte sich dem Mann unterordnen, gleichgestellt waren die Eheleute lediglich in ihrer Verpflichtung, den sexuellen Akt auf Wunsch des Partners zu vollziehen.[502] Die Inferiorität der Frau sahen die zeitgenössischen Theologen durch die Aussagen der Heiligen Schrift begründet: Dass Gott zuerst Adam und dann aus dessen Rippe Eva geschaffen hatte, beurteilten die Kirchengelehrten als klares Indiz für die Minderwertigkeit der Frau gegenüber dem Mann, den Sündenfall als Signum für die

498 Vgl. MOLINSKI 1976, S. 137.
499 Vgl. DOMBOIS 1974, S. 38.
500 ZEIMENTZ 1973, S. 213.
501 Vgl. GRUBER 1989, S. 121f. Die Vorstellung, dass eine Ehe in aller Regel nicht trennbar sei, wie sie sich seit dem 12. Jahrhundert zunehmend durchzusetzen begann, weitete den politischen und gesellschaftlichen Einfluss der Kirche enorm aus.
502 Vgl. FLANDRIN 1989, S. 150f. Demnach war dieses Eingeständnis orientiert an Paulus 1. Korintherbrief [7, 1-4].

moralische Inferiorität der Frau.[503] In Gen 3, 16 heißt es zudem: „Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen". Auch im Neuen Testament beschreibt z. B. Apostel Paulus den Mann als Haupt der Frau (1. Kor. 11, 3). Thomas von Aquin übernimmt dieses Modell und reduziert die Frau auf ihre Reproduktionsfähigkeit.[504] Hieraus leitete man die generelle Unterlegenheit der Frau ab. Ihre sittliche Schwäche explizierte darüber hinaus der Sündenfall. Manuel Braun betont in seiner Abhandlung über Ehe, Liebe und Freundschaft im frühneuhochdeutschen Prosaroman, dass der Rekurs auf die Bibel bewirke, dass die Ehelehren männlich perspektiviert seien. Dementsprechend präformiere der Bezug auf die Heilige Schrift ein hierarchisches Geschlechterverhältnis.[505] Gleichzeitig bot die Bibel jedoch auch Beispiele tugendhafter Frauen: die Jungfrau Maria oder die bei Salomon genannten Frauengestalten. „Verschiedene, ja konträre Ehevorstellungen und Frauenbilder stehen sich also gegenüber. Dabei ist für eine positive oder negative Einstellung jeweils die Intention, die Gebrauchsfunktion bzw. der kommunikative Rahmen des Textes entscheidend".[506]

Für das eheliche Zusammenleben von Mann und Frau bedeutete dies, dass zwar theoretisch beide Partner gleiche Rechte und Pflichten besitzen sollten, dem Mann aber *de facto* die Führungsgewalt über seine Frau oblag,[507] was selbst ein Züchtigungsrecht beinhaltete.[508] Aufschlussreich ist diesbezüglich der zweite Teil einer von Berthold von Regensburg (gest. 1272) gehaltenen Rede, in welcher der Franziskaner die Gleichwertigkeit der Ehepartner betont und die Würde von Mann und Frau zum Ausdruck bringt: „Swaz ich ze den manne spriche, daz spriche ich ze den frouwen: et waere anders niht ein lîp unde zw sêle (…). Waerest dû halt ein günic ande waere sie ein armez föuwelîn: dû waerest doch ir und sie dîn".[509] Entsprechend der mittelalterlichen Vorstellung von dem hierarchisierenden Geschlechtermodell bedeutet die Gleichwertigkeit der Geschlechter jedoch auch für Berthold

---

503 Vgl. BECKER-CANTARINO 1989, S. 21.

504 Vgl. ebd., S. 23.

505 Vgl. Manuel BRAUN: Ehe, Liebe, Freundschaft. Semantik der Vergesellschaftung im frühneuhochdeutschen Prosaroman. Tübingen 2001, S. 134.

506 LENTZEN 2000, S. 47.

507 Barbara Becker-Cantarino schreibt diesbezüglich, dass die Frau, lege man rechtsgeschichtliche Quellen zugrunde, als Tauschobjekt ihrer männlichen Angehörigen erscheine. Vom Vater wechsle sie nach der Geschlechtsreife, die man ungefähr im 12. Lebensjahr ansetzte, in die Obhut des Ehemannes. Die *Munt*, also die Vormundschaft des Mannes über die Frau, beinhaltete das Recht der freien Verfügung, was neben dem Recht des Verkaufs auch die Tötung der Frau, der Kinder und Sklaven umfasste. Die Frau dagegen war unmündig, d.h. sie besaß keine staatsbürgerlichen Rechte (vgl. BECKER-CANTARINO 1989, S. 26).

508 Vgl. Michael SCHRÖTER: „Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe…". Sozio- und psychogenetische Studien über Eheschließungsvorgänge vom 12. bis 15. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1985, S. 142.

509 Berthold VON REGENSBURG: Von der ê. In: Ders.: Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen von Franz Pfeiffer. 1. Bd. Berlin 1965, S. 320.

von Regensburg nicht, dass die Frau dem Mann gleichgestellt ist. Der Mann sei der Wirt, die Frau ihm Hausfrau, wie Berthold in selbiger Rede formuliert.[510] Trotzdem gewinnt das Verhältnis der Geschlechter in der Rede des Franziskaners eine neue Färbung, welche wegweisend für die theologische Betrachtung der Ehe war: Die Gewalt des Mannes über die Frau impliziert für Berthold nicht, dass dieser seine Gattin willkürlich züchtigen dürfe, sondern vielmehr, dass dieser Verantwortung trage:

> Dû soltez niht under die füeze treten mit versmâcheit noch mit anderr boesen handelunge (…) ir daz hâr alle zit niht ûz ziehen umbe sus und umbe niht unde slahen wie dicke dich guot dünket unde schelten unde fluochen und ander boese handelunge tuon unverdienet. Dû solt ouch niht guotiu kleider tragen und sie diu boesen und diu smaehen. Dû solt sie eben zuo dir wirdigen an kleidern, an ezzen und an trinken, wan sie hât got bî dem herzen, unde dâ von sol sie dir bîneben sîn. Alle die irs gemechedes niht pflegent mit reinen triuwen an dem guote und an dem lîbe und an der sêle, die habent daheim tuon ze dem himelrîche.[511]

Gegenseitige Treue und Achtung werden von Berthold dementsprechend als essentielle Bestandteile einer guten Ehe interpretiert. Die Diskrepanz von geschlechtlicher Gleichwertigkeit einerseits und einem hierarchisch angeordnetem Geschlechtermodell andererseits prägte die Schriften der früh- und hochscholastischen Theologen insgesamt. Neben der Frage, in welcher Weise die Ehepartner zueinander stehen sollten, beschäftigte insbesondere das Problem des ehelichen Vollzugs die theologischen Gelehrten von Hoch- und Spätmittelalter. Dabei beurteilte die eine Seite den ehelichen Geschlechtsverkehr rigoros als sündhaft, während die andere Seite in Anschluss an Augustinus diesen dann als frei von Sünde einstufte, wenn er der Zeugung von Nachkommen diene oder zum Zweck der Heilung fleischlicher Begierde ausgeführt wurde.[512] Letztere Anschauung konnte sich schließlich durchsetzen und prägte so die theologische Auffassung einer rechten Ehe auch im 15. Jahrhundert.

Dies lässt sich auch für Erhart Groß konstatieren. Dass er die Ehe grundsätzlich als „löblich und vor got verdinstlich“ [N: fol. 118rb] qualifiziert, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass auch der Kartäusermönch die Ehe lediglich als sündenfrei klassifiziert, wenn sie die Zeugung von Nachkommen unterstützt. In der *Grisardis* heißt es deshalb, die Ehe sei von Schande befreit worden, als Grisardis schwanger wurde. Die Schrift endet mit den Worten:

> Wer disz puch aufz schreibet den pit ich daz er disz schrifftlein nicht auszen lasz daz meyn gedechtnisz bleib in dem hertzen desz jnnigen menschen der sein leben ausz dieszen puchlein pessert. Amen.

---

510 Vgl. PFEIFFER 1965, S. 329: „dû [der Mann; N.A.] solt der wirt sîn unde sie dîn hûsfrouwe“.
511 Ebd., S. 329f.
512 Vgl. GRUBER 1989, S. 139f.

Hie endt sich nürenberg
Ave maria gratia plena [N: fol. 131ra].

Ob dem Schreiber hier erneut die Verwechslung von *Nonnenwerk* und Nürnberg unterläuft, oder ob der Hinweis „Hie endt sich nürenberg" darüber informieren soll, dass die Abschrift in Nürnberg beendet wurde, lässt sich letztlich nicht entscheiden.

Die *Grisardis*, die dem *Nonnenwerk* in der Breslauer und der Nürnberger Handschrift direkt folgt, liest sich nach dem eingehenderen Studium des *Nonnenwerkes* wie eine Veranschaulichung der zuvor abstrakt geäußerten Anweisungen. Nicht nur das, was über das Zusammenleben in der Ehe gesagt wird, sondern auch die allgemeineren Unterweisungen zu einem Leben in der Nachfolge Christi, werden durch die tugendsame Grisardis und den keuschen, vorsichtigen Markgrafen beispielhaft vorgeführt: Demut, die Abwendung von zeitlichen Gütern zugunsten eines tiefen Vertrauens in Gott, das unentwegte Streben nach Selbstvervollkommnung und Nächstenliebe sind nur einige Aspekte, die Groß zuerst im *Nonnenwerk* theoretisch ausbreitet und dann anhand seiner Protagonisten in der *Grisardis* exemplifiziert.

2.2 GOTTGEWOLLT ODER SÜNDHAFT? LIEBE UND EHE IM *LAIENDOCTRINAL* (1443)

Das *Laiendoctrinal* des Erhart Groß, das in drei Papier-Handschriften des 15. Jahrhunderts[513] überliefert ist, besteht aus drei Büchern, von denen sich das erste mit der Gottesliebe, das zweite mit säkularen Fragestellungen und das dritte mit Tugenden und Lastern auseinandersetzt. Das 18. Kapitel des zweiten Buches beschäftigt sich explizit damit „Wie eyn man schal sein weib halten". Dabei wird die Ehe entsprechend der zeitgenössischen, reform-klerikalen Vorstellungen als gottgewollt beschrieben,[514] als Abbild der Liebe von Christus zu den Menschen. Die ideale Ehe beschreibt Groß auch hier als Partnerschaft, die auf Respekt, gegenseitiger Ehrerbietung, Treue und den christlichen Geboten basiert: „Paulus: Der man

513 Dresden, Landesbibliothek, Mscr. M 182; Karlsruhe, Landesbibliothek, Cod. Ettenheimmünster 18; Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Amb. 55.4°.

514 „Moyses: Got in dem erßten gescheft, als er hat alle creaturen geschaffen, unsichtig und sichtig, do schuf er man und weib und gab sie zusamne, das sie schölden das geslecht meren, und dorummb ist das verpüntnüß der eemenschen also groß, das die heilige schrift spricht, das durch der veraynung willen verlest der mensch vater und muter und helt sich zu seim weibe, und zway bleiben domit in eym flaisch" [Ld 301, 745-751]. Die Zitate im Text, die dem *Laiendoctrinal* des Erhart Groß entnommen sind, beziehen sich auf die Edition von RIEDEL-BIERSCHWALE 2009 und werden mit dem Kürzel Ld markiert. Dabei steht die Seitenzahl des Zitats vor dem Komma, die Zeile jeweils danach.

schal sein weib also lieb hab als sein leib. Petrus: Ir manne, ir schult eurn weibern ere erpitten, als dem, das do plöd ist, das got der her auß euch gelobt werd, und ir schult sie mit treuen maynen und alle zeit fridsam mit yn sey“ [Ld 301, 751-754], denn nur so lässt sich die eheliche Verbindung in Analogie der Liebe Gottes zu den Menschen plausibilisieren. Dass diese Vorstellung nicht mit einer Relativierung der hierarchischen Geschlechterordnung einhergeht, erschließt sich im Folgenden. So weist Groß dem Mann traditionell die aktive Rolle, der Frau die passive zu:

> der man [schal; N.A.] dem weibe niht (…) geben [schal] also vil gewaldß, das sie über yn hersche, noch ze vil gewalt, sundern er schal sie haltten, das sie yn in liebe fürcht und yn ere und ym zevor gebe und voran, das sie yn niht straffe vor andern leuten. Mit gütigen und dümütigen wortten schal das weib den man vermane in gehaym, wu er ze vil ader ze wenick hat und geprechlich ist. Paulus: Die weiber schüllen styll sey und unttertenig yren aygnen mannen, und was sie niht wissen, das schüllen sie dohaym fragen und lernen von yren mannen [Ld 303, 807-814].

Obgleich Groß also einen respektvollen Umgang zwischen Mann und Frau propagiert und hierfür die Befolgung christlicher Moral- und Wertvorstellungen sowohl durch die Frau als auch den Mann einfordert, nivelliert er dabei keinesfalls die Überlegenheit des Mannes, dem er das Recht einräumt, seine Frau – einem Kind gleich – mit der Gerte zu züchtigen: „Dein weib slach niht in zorne und greif sie niht in gremse an, darf sie aber straffung, so straffe sie mit eyner gerten als eyn kint“ [Ld 303, 829ff.]. Auch Groß ist demnach nicht frei von patriarchalischem Gedankengut, das sich traditionell in misogynen Schriften äußerte.[515]

Allerdings fehlt auch das Lob der tüchtigen Ehefrau nicht: „Syrach: Wu die frau in dem hauß richtig ist, die ist yrem man nütz ze frid, zu versehen das hauß, und sie ist des mannes leben, und ist sie domit keusch und schamig, so ist sie unvergulten“ [Ld 302, 775ff.]. Es geht diesem aber eine Aufzählung weiblicher Laster und Untugenden voraus, welche in die Ermahnung mündet:

> Ir frauen, ir schult eure manne lieb haben und schult fleißig sein anzerichten, die ee <ze> haltten, ze verpflegen das hauß, und seit fleißig ze prengen kinder, wann in den gepürtten der kinder werden die frauen beseligt, bleiben sie in dem glauben und in der lieb, die do ist in Cristo Jhesu, underm lieben herren [Ld 302, 766-770].

Aufschlussreich ist, dass Groß hier die Mutterschaft, die meiner Deutung zufolge in der *Grisardis* bereits eine zentrale Rolle im Gegensatz zu früheren Griseldis-Bearbeitungen einnimmt, tatsächlich adelt, und sie zum erhaltenden Moment der Bindung zwischen Ehefrau und Gott stilisiert. Die starke marianische Prägung des Kartäusermönchs kommt hierin

[515] Vgl. CLASSEN 2001: S. 377f.

sicherlich zum Ausdruck. Dass Maria als Mutter Gottes zugleich Jungfrau und Mutter war, legt den Schluss nahe, dass Groß die Mutterschaft beziehungsweise Elternschaft im Allgemeinen als entscheidendes Kriterium für die Anerkennung der Ehe als keusche Verbindung betrachtete, was am Beispiel der *Grisardis* evident wird.

Was die Ehescheidung betrifft, so argumentiert Groß in seinem *Laiendoctrinal* entsprechend zeitgenössischen rechtlich-theologischen Vorstellungen, wenn er in Berufung auf Christus schreibt: „Got hat zusamne gefügt man und weib, und sie kan nymantz geschayden, dann allein ummb eeprechen“ [Ld 302, 780f.]. Nur der Ehebruch rechtfertigt also die Scheidung eines Paares. Die fingierte Trennung des Markgrafen von Grisardis zwecks einer Wiederverheiratung mit einer zweiten, standesgemäßen Frau kann von Groß nur als ‚Spiel' inszeniert werden, muss also ohne die Zustimmung des Papstes auskommen. Dass andere Griseldis-Bearbeitungen davon berichten, dass der Markgraf die Erlaubnis des Papstes zur zweiten Ehe einholt, um so die Tugend und den Gehorsam Griseldens noch zu betonen, wird in der *Grisardis* nicht realisiert. Die zweite Hochzeit des Fürsten bleibt für den Leser deutlich fingiert und verweist damit auf die Anerkennung kanonistischer Grundsätze durch Erhart Groß.

Entscheidend ist aber, dass dem Ehestand das Jungfrauen-Dasein sowie das Leben als Witwe vorgezogen werden [vgl. Ld 302, 781ff.]: „Diejenige sei eine Jungfrau, die do ist keusch in dem mut und gantz an dem gesloß, und die eyne ware witwe, die do nür eyn man hat erkant und noch seym tode sich gote oppfert und bleibt ym rayn in dem mut und an dem leib“ [Ld 302, 785-788]. Insofern wird die Existenz einer Frau ohne Mann, sofern diese keusch und demütig ist, als gottgefälliger beschrieben.[516] Allerdings verweist ja das Lob der Witwe auf die zurückliegende Ehe. Diese – und das konnte am Beispiel der *Grisardis* bereits verdeutlicht werden – ist dann vorbildlich, wenn sie als monogame Liebesehe auch über den Tod des einen Partners hinaus Bestand hat.

[516] Diese gestufte Beurteilung unterschiedlicher weiblicher Existenzformen geht auf das biblische Gleichnis vom Sämann (Mt 13,3-8) zurück. Dieser säte sein Saatgut einmal in Dornen, auf steinigem Grund und in fruchtbarer Erde und erntete dementsprechend eine jeweils unterschiedliche Menge an Früchten. Im 4. Jahrhundert n. Chr. entwickelte Hieronymus hieraus die „Drei-Stände-Lehre“, welche die Jungfrauen über den Witwen, und diese wiederum über den Ehefrauen ansiedelte. Danach ernteten die Jungfrauen im Vergleich zu den Witwen mehr, gegenüber den Ehefrauen jedoch viel mehr. Dieses Klassifikationsschema hatte bis in die Frühe Neuzeit hinein bindenden Charakter für Frauen. In Verhaltens- und Ehelehren wurde diese ‚Drei-Stände-Lehre' vielfach rezipiert (vgl. KRUSE 2007, S. 44).

Die Differenzierung zwischen Jungfrauen, Witwen und Gattinnen knüpft an einen im Mittelalter mit größter Ambivalenz geführten Diskurs an.[517] Galt die Ehe einerseits als Sinnbild der Liebe zwischen Gott und dem Menschen, so stand sie andererseits für die Heilung des an sich sündhaften sexuellen Begehrens. Letztere Auffassung wurde insbesondere durch Augustinus geprägt. Sexuelle Abstinenz erschien demgemäß als höchstes moralisches Gut, die Ehe entsprechend als Kompromiss, welchen die Kirche in Anbetracht der faktischen Unmöglichkeit, alle Christen auf sexuelle Enthaltsamkeit verpflichten zu können, als legitim auswies. Grundlage einer solchen gestuften Ethik waren die Worte des Apostels Paulus: „Den Unverheirateten und den Witwen sage ich: Es ist gut, wenn sie so bleiben wie ich (1. Kor. 7, 8). Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten. Es ist besser zu heiraten, als sich in Begierde zu verzehren" (1. Kor. 7, 9). Folglich war es den Kirchenvätern möglich, Keuschheit und Ehelosigkeit zu rechtfertigen und gleichzeitig die Ehe als eine den Trieb regulierende Institution, dem Sexualverzicht untergeordnet, zu akzeptieren.[518] Weil das Askeseideal die frühchristliche Bewegung beherrschte und im Hochmittelalter durch die Reformbemühungen der Kirche erneuert wurde, proklamierte die Kirche entsprechend der hierarchischen Einteilung in Jungfrauen, Witwen und Verheiratete unterschiedliche jenseitige Lohnerwartungen, wobei die Jungfräulichkeit als am vielversprechendsten ausgewiesen wurde, gefolgt vom Witwenstand, in dem die sich darin befindliche Frau – im Gegensatz zur Ehe – die Entscheidungsgewalt über ihren Körper zurückerlangt habe.[519] Diese Vorstellung eines gestaffelten Lohnsystems konstatierte erstmals Hieronymus (347/348- 419/420)[520] in seinem Traktat gegen Jovinian (*Adversus Jovinianum*), auf den Erhart Groß in seinem ersten Teil der *Grisardis* explizit Bezug nimmt. Darin widerspricht Hieronymus dem als Häretiker verurteilten

---

517 Die Drei-Stände-Lehre weiblicher Existenzformen avancierte im Mittelalter „zur einzig rhetorischen Formel, um sich über die Frau zu äußern, über sie zu reden und zu verhandeln" (Doreen FISCHER: *Witwe* als weiblicher Lebensentwurf in deutschen Texten des 13. bis 16. Jahrhunderts. Univ.-Diss. Frankfurt a. M. 2002, S. 13). Demnach wurde das zu Beginn als gesamtgesellschaftlich gedachte Kategorisierungssystem zunehmend nur noch auf Frauen angewendet. Es wandelte sich folglich die Drei-Stände-Formel *Jungfrauen-Witwen-Eheleute* zu *Jungfrauen-Witwen-Ehefrauen* (vgl. ebd., S. 32). Während also Männer aufgrund ihrer sozialen oder beruflichen Position in der Gesellschaft klassifiziert wurden, bevorzugten die Theologen für Frauen eine theologische Kategorisierung, die sie im Verhältnis zu ihrem Mann und ihrem Körper einteilte (vgl. ebd., S. 31f.).

518 Bernhard Jussen zählt Werke von frühchristlichen Theologen auf, in denen der Witwenstand umfassend thematisiert wird. Dazu gehören die zahlreichen Briefe Hieronymus' an tugendsame Witwen sowie dessen Abwehr *Gegen Jovinian*, Augustinus Schrift *Vom Gut der Witwenschaft* sowie Chrysostomos' Werk *Über die einmalige Ehe* (vgl. Bernhard JUSSEN: Der Name der Witwe: Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur. Göttingen 2000, S. 154-198). Vgl. zudem FISCHER 2002, S. 27.

519 Das gestaffelte Lohnsystem sichert den Jungfrauen entsprechend dem Gleichnis vom Sämann (Mt. 13, 4-9) das 100-fache des göttlichen Lohns zu, den Witwen das 60- und den Eheleuten das 30-fache.

520 Vgl. FISCHER 2000, S. 353, Anm. 1.

Römer Jovinianus und dessen Behauptung, dass alle Christen kraft der Taufe vor Christus gleich seien und die Keuschheit der Ehe keineswegs überlegen sei, indem er hervorhebt, dass der Mönchsstand selbst jenen, die keusch lebten, überlegen sei. Ambrosius (339-397) und Augustinus (354-430) folgten Hieronymus in diesem Schema zur Darstellung der gradualistischen sittlichen Gesellschaftsordnung.[521]

Die Aussagen, die Erhart Groß in seinem *Laiendoctrinal* über die Ehe trifft, spiegeln die zeitgenössische ambivalente Haltung zu diesem Thema. Obgleich er die Ehe nicht als bloßes Mittel einer regulierten Triebkontrolle beschreibt, rekurriert er auf die unterschiedliche Bewertung von Jungfrauen, Witwen und Ehefrauen. Dabei unterstreicht er das Ideal der Virginität, ohne aber den Ehestand strikt als unmoralisch abzulehnen. Er folgt damit den Ausführungen Augustinus' in seiner Schrift *Über die heilige Jungfräulichkeit* (401), wonach die Ehe – trotzdem sie in der Keuschheits- und Vollkommenheitshierarchie den letzten Rang einnehme – keine grundsätzliche Missbilligung erfahren solle.[522] Das Verhältnis zwischen Ehe und Jungfräulichkeit entspreche vielmehr dem Verhältnis von *bonum* zu *melius* (Virg. 10, 9).[523] Dies entspricht annähernd der konzeptionellen Realisation von Jungfräulichkeit und Ehe in der *Grisardis*. Das gezeigte Exempel eines Ehestandes im Vergleich zur Jungfräulichkeit und zum Witwerstand wird jedoch meiner Auffassung nach nicht als moralisch unvollkommener präsentiert, wie dies Heike Riedel-Bierschwale in Anlehnung an Albrecht Classen und Kyra Heidemann konstatiert hat.[524] Groß akzentuiert ja gerade die Abhängigkeit der Wahl eines Daseinsentwurfes vom jeweiligen sozialen Stand. Das keusche Leben des Markgrafen gerät deshalb in die Kritik, weil er als Fürst dem Wunsch seines Volkes nach Erben zwar mit grundsätzlich hehren, aber dennoch egoistischen und unstandesgemäßen Motiven begegnet. Für Groß ist die Ehe folglich eine herrschaftliche Pflicht, deren moralischer Wert von Groß nicht in Frage gestellt wird. In Grisardis findet der Markgraf ja dann auch eine ideale Partnerin, die, trotz ihres niederen Standes, dem Adel an Tugend überlegen ist. Dass Grisardis als Jungfrau dem Ideal christlicher Moralvorstellungen entspricht, bedeutet allerdings nicht, dass sie dieses nicht auch als Ehefrau und Mutter einzuhalten vermag. Hierin zeigt sich deutlich eine Differenz zum *Laiendoctrinal*, in dem Groß erklärt, dass die Wahl eines

---

521 Erst im 13. Jahrhundert wich diese Vorstellung allmählich aus theologischen Diskursen, hielt sich aber weiterhin in der religiösen Rede über die Frau, indem nun vermehrt eine moralische Klassifikation unterschiedlicher weiblicher Lebensformen unternommen wurde.

522 Vgl. Aurelius AUGUSTINUS: Über die heilige Jungfräulichkeit [zitiert nach Fischer 2002, S. 30, Anm. 38].

523 Vgl. hierzu Pier Franco BEATRICE: Art. Keuschheit III. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 18. Berlin/New York 1998, S. 120-130, hier: S. 124.

524 Vgl. RIEDEL-BIERSCHWALE 2009, S. 200, Anm. 193.

Menschen, aus religiösen Gründen in Einsamkeit zu leben, als gut zu bewerten sei [vgl. Ld 312, 1145-1164], was er aber hinsichtlich des Markgrafen in der *Grisardis* verneint. Die Einstufung des Witwenstandes als der Ehe moralisch überlegen, erscheint insofern problematisch, als das Witwen-Dasein auf die zuvor geführte Ehe verweist, die durch die Absage an eine Neuvermählung doch gerade geadelt wird. So dokumentiert Groß in der *Grisardis* unterschiedliche Lebensentwürfe für Laien, die meiner Deutung zufolge nicht hierarchisch abgestuft, sondern vielmehr insgesamt als christlich legitim ausgewiesen werden. Dass das *Laiendoctrinal* erst im Anschluss an die *Grisardis* entstand, verweist möglicherweise darauf, dass Erhart Groß im Laufe der Zeit seine Vorstellung von Liebe und Ehe hinsichtlich einer gradualistischen moralischen Gesellschaftsordnung stärker verengt hat. Seine Ausführungen im *Laiendoctrinal* legen nahe, dass Groß der Ehe nicht denselben Stellenwert wie der Jungfräulichkeit einzuräumen geneigt war.

Was seine Vorstellung eines gottgefälligen Lebens im Alter betrifft, so scheint die Differenz zwischen seinen Aussagen in der *Grisardis* und dem *Laiendoctrinal* nicht allzu groß zu sein. Was Groß am Beispiel des Vaters Grisardens exemplifiziert, nämlich ein gottesfürchtiges, keusches und demütiges Leben als Witwer, greift er in seinem *Laiendoctrinal* theoretisierend auf. Wie Groß bereits in der *Grisardis* betont, haben die alten Menschen eine erzieherische Vorbildfunktion gegenüber der Jugend einzulösen, weshalb es ihnen nicht zusteht, Disziplin und Keuschheit im Alter eine Absage zu erteilen. Im *Laiendoctrinal* konkretisiert er dies:

> Auch so schullen die alten weisen niht ablassen zu suchen weisheit in leren der weisen und schüllen yre weisheit vor der jugunt niht verpergen, so volget yn ere noch pyß in ir grab und eyn guter leumunt mit langem gedechtnüß [Ld 301, 725-728].

Dass Groß auch in seinen Unterweisungen des Witwenstandes implizit auf das Ideal der monogamen Liebesehe verweist, erhellt sich durch folgende Worte: „und die eyne ware witwe, die do nür eyn man hat erkant und noch seym tode sich gote oppfert und bleibt ym rayn in dem mut und an dem leib“ [Ld 302, 786ff.]. Die Zweitehe wird klar abgelehnt und zugunsten einer innigen Bindung mit Gott aufgegeben. Der freiwillige Verzicht auf eine erneute Ehe wird von den Kirchenvätern als letztmalige Chance verstanden, sich dem Keuschheitsideal zu nähern und so im Jenseits entsprechend der Drei-Stände-Lehre einen höheren Lohn in Empfang zu nehmen.[525] Gleichzeitig verweist die Abkehr von der Zweitehe aber auch implizit auf den Liebescharakter der zuvor geführten Ehe. Die Ansichten bezüglich des Alters eines

[525] Vgl. FISCHER 2002, S. 30f.

Laien, die Groß in der *Grisardis* und dem *Laiendoctrinal* äußert, evozieren das Bild eines demütigen, keuschen und arbeitsamen, sprich immer noch entwicklungsfähigen Menschen, der nach einer erfüllten Einehe sich im Witwerstand dem Gedenken Gottes und der Erziehung seiner Kinder und Kindeskinder verpflichtet. Im Vater Grisardens hat Erhart Groß diese Auffassung personifiziert.

2.3 IM GEDENKEN AN DEN EINEN PARTNER – DAS *WITWENBUCH* (1446)

In seinem *Witwenbuch,*[526] das Albrecht Classen 2001 als „the first instructional book for widows"[527] bezeichnet hat, das „in der deutschen Literatur des Mittelalters praktisch keine Parallelen besitzt", da es „eine theologisch bestimmte, aber literarisch strukturierte

---

526 Erhart Groß selbst betitelte seine Schrift ursprünglich mit *der Mendlen puch*, wie aus mehreren Stellen hervorgeht: „Vnd pistu also hyttzig zu lesen diese gesprech, den ich den nomen geb: der Mendlen puch" [Wb 285, 28ff.] und im Kolophon: „Hye entten sich die gesprech der Mendenlen (sic) puch" [Wb 288, 11f.]. Der Titel *Witwenbuch*, der indes für die Edition ausgesucht wurde, geht auf die Vorrede zurück: „Die vorrede in der witwen puch" [Wb 1, 1].
Britta-Juliane Kruse weist darauf hin, dass die Wahl des Titels *Witwenbuch*, unter dem Richard Huß die Schrift Groß' in die Literaturwissenschaft einführte, die Intention Erhart Groß' zu unrecht auf ein singuläres Anliegen reduziere (vgl. KRUSE 2007, S. 33). Denn, wie Kruse darlegt, sah Erhart Groß seine Gesprächspartnerin nicht nur als Witwe, sondern auch als Patrizierin der Stadt Nürnberg, weshalb das *Witwenbuch* nicht nur Orientierungshilfe für den Witwenstand sein sollte, sondern auch für die keusch lebende Frau im Allgemeinen (vgl. ebd., S. 33). Insbesondere der dritte Teil erscheint Kruse dabei als Zeugnis dieses Anliegens, da hier die Evangelienharmonie geschildert wird und dieser Abschnitt auf Pergament geschrieben ist, was auf den besonderen Wert verweist, der dieser Teil in den Augen Erhart Groß gehabt haben muss (vgl. ebd., S. 33). Kruse vermutet sogar, dass Margarete Mendel nur diesen Abschnitt erhalten sollte, weshalb er auf das teurere und haltbarere Material geschrieben wurde (vgl. ebd., S. 33). Auf dem Spiegel des vorderen Deckels findet sich ein Besitzvermerk: „Das püch gehort in das (Kloster zu st. Katherin)", wobei das in Klammern Stehende ausgekratzt ist und erst durch Richard Huß rekonstruiert werden konnte (vgl. DIENES 1936, S. VII). Die Anfangsbuchstaben der einzelnen Gespräche zuzüglich Vorrede und Schlussgespräch ergeben ein Akrostichon: MARGERETEN WITWEN MARQUART MENDLEN ZU NÜRENBERG HAT DAS PUCH GEMACHT ERHART GROß KARTHEUSER (vgl. ebd., S. VIIIf.).
Was den Verbleib des Codex' nach dem Tod Margarete Mendels betrifft, so lässt sich dieser nicht hinreichend nachvollziehen. Die Schrift gelangte möglicherweise nach dem Ableben der Patrizierin in den Besitz des Dominikanerinnenklosters zu Nürnberg. Im 18. Jahrhundert erwarb ein Apotheker namens Samuel Kazai (vgl. KRUSE 2007, S. 35) die Schrift und nahm diese mit nach Ungarn (Debrecén), wo sie noch heute einzusehen ist. Dass Groß sich eine überregionale Verbreitung seiner Erbauungsschrift wünschte, geht aus dem *Witwenbuch* selbst hervor: „So kanß auch niht geseyn, das die gesprech zwysschen dir vnd mir verpurgen bleyben. Wann sie dann kumen in zukünftigen zeyten in vil erparer iunckfrawen, witwen vnd auch andrer frumen menschen hende, die dann dor auß lernen, payd hye in vn[s]er stat zu Nürenberg vnd auch anderswo in dem glaubigen volk werden ab geschriben (…)" [Wb 223, 24 - 224, 1]. Wir kennen heute allerdings lediglich einen Textzeugen. Ob es Abschriften gab, ist bislang nicht bekannt.

527 CLASSEN 2002, S. 65. An anderer Stelle schreibt Classen diesbezüglich: "The topic of widows was not recognized fully in medieval literature until the fifteenth century. A Nuremberg Carthusian, Erhart Gross, was the first to develop the widow theme, through exploring the widow's role and status in society, as well as her relationship to God, family, and contemporaries" (CLASSEN 2001, S. 68). Mit dem *Witwenbuch*, in das Groß zum einen eigene biographische Angaben, zum anderen aber auch Versatzstücke des Lebens von Margarete Mendel einfließen lässt, indem er den Witwenstand einerseits aus theologisch-dogmatischer Perspektive beleuchtet, andererseits aber auch aus weltlich-pragmatischer Sicht, hat Gross, so Classen, „a model for a literary category" geschaffen, das „can be considered as the earliest (…) not to develop until the sixteenth and seventeenth centuries (…)" (ebd., S. 72).

Abhandlung über den Witwenstand“[528] darstellt, wendet sich der Kartäusermönch dem Witwenstand nun explizit zu. In einem fiktiven Dialog mit der literarisierten Figur der Patrizierin Margarete Mendel,[529] eingeleitet durch deren Aufforderung an den Kartäuser, ihr zu erklären, was eine wahre Witwe sei [vgl. Wb 3, 21f.], vermittelt Erhart Groß, im Text selbst eine literarische Figur,[530] der Witwe mit mehreren Kindern Verhaltensregeln für den Witwenstand. Dabei steht die Witwe stellvertretend für alle Frauen: „Vnd was dann mit mir vemmb geth, das ist auch in andern frawen“ [Wb 4, 7f.]. Ob es tatsächlich einen Austausch zwischen Groß und der realen Margarete Mendel diesbezüglich gegeben hat, kann nicht mit letzter Sicherheit beantwortet werden. Dass Erhart Groß das *Witwenbuch* für die verwitwete Margarete Mendel schrieb, gilt dagegen als gesichert.[531] Britta-Juliane Kruse weist in ihrer Monographie über Witwen, in der sie ein beträchtliches Kapitel dem *Witwenbuch* Erhart Groß widmet, darauf hin, dass „(…) spätmittelalterliche Korrespondenzen über Klostermauern hinweg (…)“[532] historisch belegt seien. Sie selbst bewertet die Dialogsituation in der Erbauungsschrift aber als fingiert.[533] Ähnlich beurteilt das Doreen Fischer, welche die durch die Witwe in der Vorrede geäußerte Bitte an den Kartäuser, ihr eine Lebensanweisung für eine „wahre“ Witwe zu vermitteln, nicht als „Beleg für laikalen Wissensdrang“[534] verstanden wissen möchte, sondern als ein „rhetorisches Mittel (…), um einerseits die Ausführungen über ein normgerechtes Lebensprogramm für eine Witwe einzuleiten und zu rechtfertigen und um

---

528 CLASSEN 2001, S. 393. Classen akzentuiert die in Groß’ *Witwenbuch* im Vergleich zu dem 1401 verfassten *Ackermann von Böhmen* besonders thematisierte Situation der Witwe (vgl. ebd., S. 393). Zwar sei auch die Abhandlung von Johannes von Tepl eine „fiktional gestaltete Debatte“ (ebd.), die konkreten Bedingungen des Witwerstandes spreche diese jedoch nicht an (vgl. ebd.).

529 Die reale Margarete Mendel, geb. Böhmer, war mit Marquard Mendel liiert, dessen gleichnamiger Verwandter eine Generation zuvor das Kartäuserklosters Marienzelle begründete. Zudem stand sie in weitläufiger Verwandtschaft zu Erhart Groß, denn beide stammten von Konrad Groß ab, der seinerzeit das Heilig-Geist-Spital in Nürnberg gestiftet hatte. Als ihr Mann 1437 verstarb, blieb Margarete mit den Kindern zurück und verwaltete das ihr vererbte Vermögen: „So du nu pist in die snur kumen auß deinß vater hauß, als das du auß des marqwartz somen hast seyn hauß vererbt mit mannen vnd frawen piltten, die dir Got spare lange zeit“ [Wb 285, 19-22]. Dass Margarete Mendel nach dem Tod des Gatten in das Katharinenkloster eintrat, wie es die ältere Forschung annahm (vgl. STRAUCH 1931, S. XII, Anm. 9; übernommen z. B. von DIENES 1936, S. X sowie STEINHOFF 1981, Sp. 273-278, hier: Sp. 277, der trotz Schneiders Untersuchungen Strauchs Vermutungen übernahm), hat Karin Schneider widersprochen (vgl. SCHNEIDER 1965, S. XIX). Jüngst wurde diese These jedoch wiederbelebt (vgl. STEINKE 2006, S. 141, Anm. 404). Margarete starb 1449, ein Jahr vor Groß. Margarete Mendel und Erhart Groß waren folglich über ihre familiären Bande verbunden, aber auch über ihre Beziehung zu dem Kartäuserorden (vgl. LÄHNEMANN 2000, S. 312).

530 Zur Mehrdimensionalität des fiktiven Lehrdialogs vgl. die Ergebnisse Lähnemanns (LÄHNEMANN 2000, S. 322-328).

531 Der Titel, die Vorrede, eine Zusammenfassung sowie ein Akrostichon unterstreichen dies (vgl. LÄHNEMANN 2000, S. 305, Anm. 2 und 3).

532 KRUSE 2007, S. 31.

533 Vgl. ebd.

534 FISCHER 2002, S. 86.

andererseits eine besonders intensive Verbindung mit Margret[e] Mendel zu suggerieren (…)".[535] Lähnemann konstatiert zudem, das *Witwenbuch* präsentiere eine durchaus als innovativ zu bewertende Verzahnung von geistlichen Themen mit „weltlichem Erfahrungswissen".[536]

Die didaktische Absicht, welche dem *Witwenbuch* inhärent ist, nämlich die Erläuterung dessen, was eine „ware witwen" [Wb 3, 15] entsprechend christlichen Vorstellungen ist, und der Aufruf, diese zu ehren, bedingt eine asymmetrische Dialogsituation: Die Witwe fragt, der Kartäusermönch erklärt, deutet und belehrt. Hierin spiegelt sich die traditionelle Rollenzuweisung an die Geschlechter wider, wie sie sich auch im *Laiendoctrinal* und der *Grisardis* offenbart. Als Vorlage des dialogischen Aufbaus der belehrenden Schrift, den der Kartäusermönch selbst als „vil lustlicher ze lesen" [Wb 27, 6f.] im Vergleich zu Lehren bewertet, die „slecht lege" [Wb 27, 6], diente Erhart Groß, so vermutet Kruse, möglicherweise das 1140 entstandene *Speculum virginum,*[537] das Nonnen eine Unterweisung für eine Existenz in der Nachfolge Christi bereitstellen wollte.[538] Dabei unterrichtet der Presbyter Peregrinus die Nonne Theodora einem Frage-Antwort-Schema folgend. Der Presbyter fungiert als Lehrer, Theodora als sich in einem jüngeren Entwicklungsstadium befindliche Schülerin. Das *Witwenbuch* bildet diese hierarchische Dialogsituation ab: Der Mönch wird zum Meister, Margarete zur lernbegierigen Rezipientin der Belehrung. Allerdings hat Henrike Lähnemann diesbezüglich richtig bemerkt, dass auch Margarete Mendel in ihrer Rezipientenrolle nicht unbeteiligt gezeigt wird. Denn,

> [i]ndem das Gegenüber im Lehrgespräch ein Eigenleben erhält, das auf grundsätzlicher affirmativer Übereinstimmung beruht, sich aber in einer Vielfalt von Antwortformen artikulieren kann, wird die Gesprächsposition der Witwe ein entscheidender Faktor der Vermittlung. Es lässt sich eine neue pragmatische Aufteilung studieren, die der Witwe Erfahrungswissen zuweist, das die Theorie des Mönchs ergänzen kann.[539]

---

535 Ebd.

536 LÄHNEMANN 2000, S. 306.

537 Vgl. Urban KÜSTERS/Jutta SEYFARTH: Art. ‚Speculum virginum'. In: VL 9 (1995²), Sp. 67-76. Diese Schrift aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts fungierte als praxisreligiöses Handbuch für Priester, denen die seelsorgerische Leitung eines Frauenklosters oblag, und wurde zumeist in lateinischer Sprache in vielen Mönchsklöstern aufbewahrt. Seit dem 15. Jahrhundert entstanden zunehmend auch volkssprachliche Ausgaben des *Speculum virginum*, die – bemerkenswerterweise – nur in Frauenklöstern vorzufinden waren (vgl. Jutta SEYFARTH (Hg.): Speculum virginum. Lateinischer Text (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis V). Brepols 1990, S .109-123; hier Beschreibung dieser Handschriften). Doreen Fischer argumentiert dementsprechend für einen sich wandelnden Gebrauchswert des *speculums* (FISCHER 2002, S. 85). Dementsprechend avancierte der ‚Jungfrauenspiegel' „vom Priesterhandbuch zur Bildungslektüre für Nonnen" (S. 85).

538 Vgl. KRUSE 2007, S. 35.

539 LÄHNEMANN 2000, S. 327.

Die Unterweisung von Witwen wurde bereits vor Erhart Groß intensiv betrieben.[540] Schon Hieronymus hatte sich durch seine zahlreichen Briefe an römische Witwen,[541] die sich nach dem Tod des Partners intensiv der Liebe Gottes zuwandten, in der Witwenunterweisung hervorgetan. Hieronymus verschärft darin die ‚Witwen-Typologie' des Paulus, der einer Wiederverheiratung von jungen, mittellosen Witwen zustimmte,[542] insofern, als er die Zweitehe grundsätzlich ablehnte und diese als ‚wahre Witwen' titulierten Frauen in den Stand einer Jungfrau ähnlich erhob.[543] Kontrastiv dazu diffamierte er Witwen, die nicht seinem proklamierten Keuschheitsgebot Folge leisteten, als Huren; in jeder Zweitehe, selbst in dem Wunsch danach, sah Hieronymus sexuelle Lüsternheit.[544] Der Kirchenvater galt Erhart Groß als Vorbild und gleichzeitig als Referenzperson für seine Vorstellung vom Leben als Witwe.[545]

---

[540] Vgl. ebd., S. 306-310.

[541] Lähnemann weist darauf hin, dass die römischen Senatorenwitwen eine ganz neue Gruppe des Witwenstandes darstellen. Mit der Verlagerung des Christentums in die Zentren des römischen Reichs avancierten die Senatorenwitwen aufgrund ihres relativ hohen Selbstständigkeitsgrades, besonders in finanzieller Hinsicht, zu einem ökonomisch höchst relevanten Förderverbund der christlichen Gemeinden (vgl. LÄHNEMANN 2000, S. 307). Insbesondere Hieronymus umgab sich mit römischen Senatorenwitwen. Diese ‚neue Witwe' stand in starkem Kontrast zu den Witwen der Urkirche, die durch ihre „mangelnde soziale Absicherung eine Problemgruppe" (ebd.) darstellte. Berndt Hamm konstatiert darüber hinaus in seiner Untersuchung über die Hieronymus-Begeisterung im 15. Jahrhundert, dass „[g]erade Frauen, vor allem gebildete (…) empfänglich für eine begeisterte Hieronymus-Verehrung [waren], denn Hieronymus war aufgrund seiner – in seinen Briefen überlieferten – intensiven seelsorgerischen Bemühungen um vornehme römische Damen wie Paula und Eustochium berühmt als derjenige Kirchenvater, der am meisten für die Pflege einer Spiritualität von Frauen und die Verherrlichung ihrer jungfräulichen Enthaltsamkeit geleistet habe" (HAMM 1990, S. 154f.).

[542] Im ersten Pastoralbrief des Apostel Paulus an Timotheus 5, 3-16 heißt es: „Ehre die Witwen, wenn sie wirklich Witwen sind. Hat eine Witwe aber Kinder oder Enkel, dann sollen diese lernen, zuerst selbst ihren Angehörigen Ehrfurcht zu erweisen und dankbar für ihre Mutter oder Großmutter zu sorgen; denn das gefällt Gott. Eine Frau aber, die wirklich eine Witwe ist und allein steht, setzt ihre Hoffnungen auf Gott und betet beharrlich und inständig bei Tag und Nacht. Wenn eine jedoch ein ausschweifendes Leben führt, ist sie schon bei Lebzeiten tot. Das sollst du ihnen einprägen; dann wird man ihnen nichts vorwerfen können. Wer aber für seine Verwandten, besonders für die eigenen Hausgenossen, nicht sorgt, der verleugnet damit den Glauben und ist schlimmer als ein Ungläubiger. Eine Frau soll nur dann in die Liste der Witwen aufgenommen werden, wenn sie mindestens sechzig Jahre alt ist, nur einmal verheiratet war, wenn bekannt ist, dass sie Gutes getan hat, wenn sie Kinder aufgezogen hat, gastfreundlich gewesen ist und den Heiligen die Füße gewaschen hat, wenn sie denen, die in Not waren, geholfen hat und überhaupt bemüht war, Gutes zu tun. Jüngere Witwen weise ab; denn wenn die Leidenschaft sie Christus entfremdet, wollen sie heiraten und ziehen sich den Vorwurf zu, ihrem Versprechen (das sie Christus gegeben haben) untreu geworden zu sein. Außerdem werden sie faul und gewöhnen sich daran, von Haus zu Haus zu laufen. Aber nicht nur faul werden sie, sondern auch geschwätzig; sie mischen sich in alles und reden über Dinge, die sie nichts angehen. Deshalb will ich, dass jüngere Witwen heiraten, Kinder zur Welt bringen, den Haushalt versorgen und dem Gegner keinen Anlass zu übler Nachrede geben. Einige haben sich schon abgewandt und sind dem Satan gefolgt".

[543] Vgl. LÄHNEMANN 2000, S. 308.

[544] Vgl. FISCHER 2002, S. 37.

[545] Lähnemann schreibt diesbezüglich: „Zum einen bietet er [Hieronymus; N.A.] sich als Figur des prominenten Witwenbelehrers an, der das Gesamtvorhaben von Groß legitimiert und inspiriert, indem sich bei ihm die verschiedensten Formen des literarischen Umgangs mit den Witwen finden: In Widmungen, Briefen und in Zusammenhang größerer Abhandlungen; die Witwen ihrerseits übernehmen die Rollen von Briefpartnerinnen, Mithelferinnen und Schülerinnen. Zum anderen übermittelt Hieronymus einen Stofffundus, der Belehrung nicht nur von Witwen anschaulich gestalten kann. In dieser Doppelfunktion des Hieronymus für Groß, als

Das *Witwenbuch* besteht aus 77 Gesprächen, einer Vorrede und einem Schlussgespräch. Die Gespräche 1-38 [Wb 3, 7 - 165, 1] thematisieren Schwierigkeiten und Vorzüge des Witwenstandes und umfassen ungefähr die Hälfte des Textes (Zusammenfassung in dem 27. Gespräch [Wb 127, 2 - 131, 4]). Dem folgen in den Gesprächen 39-55 [Wb 168, 5 - 220, 1] Belehrungen, welche die christlichen Tugenden im Allgemeinen, und spezifischer den Seelenfrieden, die Geduld und die Keuschheit betreffen.[546] Die Kapitel sind hier nicht mehr nur überschrieben mit *von dem witwen stat*, sondern greifen einzelne Eigenschaften und Beschäftigungen auf (petten, wachen, fasten etc.). Die Gespräche 61-77 [Wb 237, 23 - 280, 20] haben dann die göttliche Gnade, die Heilige Dreifaltigkeit und die besondere Bedeutung Marias zum Inhalt. Eine Beschreibung des Lebens Christi nach den vier Evangelien schließt sich an. Hierin werden kaum noch Unterweisungen an die Witwen erteilt. Der abschließende 78. Abschnitt [Wb 284, 13] fasst noch einmal zentrale Punkte zusammen. Wie in dem Streitgespräch zwischen dem Markgrafen und Marcus, das die *Grisardis* einleitet, dienen auch im *Witwenbuch* historische Beispiele tugendhafter und unaufrichtiger Witwen der Veranschaulichung und sollen gleichzeitig die Argumentationsführung autorisieren und verifizieren.[547] Seine Hauptquellen dabei sind Paulus' Episteln, besonders *An Timotheus* sowie die vier Evangelien; das Eheproblem verweist auf Hieronymus Abwehr von Jovinian und das darin verarbeitete Werk *Liber aureolus de nuptiis* des Theophrast.[548] Ferner verweist er auf die Kirchenväter Augustinus, Ambrosius und Eusebius von Caesarea, auf den christlichen Priester und Kirchengelehrten Johannes Cassianus, auf den Theologen und Historiker Rufinus von Aquileia sowie den Kirchenlehrer Thomas von Aquin.[549] Darüber hinaus werden griechische Philosophen angeführt: Platon, Seneca, Karneades von Kyrene, Plutarch, Epikur.[550] Insbesondere die erste Hälfte des *Witwenbuches* erinnert an das Streitgespräch in der *Grisardis*. Offensichtlich diente Groß in beiden Fällen die Schrift *Adversus Jovinianum* des

---

Rollenvorbild und antiker Gewährsmann, finden sich Geistliches und Weltliches bereits in einer kaum zu entwirrenden Mischung zusammen" (LÄHNEMANN 2000, S. 309f.).

546 Vgl. KRUSE 2007, S. 32.

547 Als positive Exempel werden beispielweise die von dem Theologen Johannes Cassianus (um 360-435) beschriebene Witwe zu Alexandria geschildert oder die bei Hieronymus erwähnten Witwen, die ihr gesamtes Vermögen den notdürftigen Menschen ihres Dorfes hingaben. Als nacheifernswerte Referenzfiguren werden darüber hinaus die heilige Jungfrau Agnes, Katharina von Alexandrien, Margareta, Lucia, Agatha und Ursula stilisiert, die sich einer zweiten Ehe verschlossen und als Märtyrerinnen starben.

548 Theophrasts Schrift beinhaltete zahlreiche Beispiele widerspenstiger Ehefrauen, die Hieronymus in seiner Abwehrschrift gegen Jovinian übernahm. Groß rekurriert in seinem *Witwenbuch* nicht auf das Original von Theophrast, sondern auf die Kompilation Hieronymus'.

549 Vgl. DIENES 1936, S. XIII. Der erste Teil hat 80 Seiten, die von Eva Dienes herausgegeben wurden. Mit der 81. Seite wechselt die Herausgeberin. Es handelt sich nun um Irén Lugossy. Debrecen 1941.

550 Vgl. ebd., S. XIV.

Hieronymus als Vorlage. Es lassen sich 15 Entsprechungen anführen: Über *Tarquinius und Lucretia* [XVII. Gespr.; Wb 94f.], über *Dido* [XVIII. Gespr.; Wb 98f.], über *Hasdrubalis und Nycerati Weib* [XVIII. Gespr.; Wb 99], über *Mausoli Weib und über Theucha, Königin Illiricorum* [XIX. Gespr.; Wb 100f.], über *heidnische Weiber* [XIX. Gespr.; Wb 101], über *Alcibiades Socratius* [XIX. Gespr.; Wb 101f.], über *Strato und sein Weib* [XIX. Gespr.; Wb 102], über *Abradites und Panthia* [XIX. Gespr.; Wb 102f.], über *Duellius und Bylia* [XXII. Gespr.; Wb 104], über *Catonis Tochter Martia* [XXII. Gespr.; Wb 104f.], über *die Witwe Annia* [XXII. Gespr.; Wb 105f.], *Valeria, die Schwester Messalorum* [XXII. Gespr.; Wb 106], *Theophrast über die Weiber* [XXI., XXII., XXIII. Gespr.; Wb 106-113], über *Socrates* [XXXIII. Gespr.; Wb 115], über *Cicero und Hyrcius* [XXIII. Gespr.; Wb 115] und *Ein Beispiel nach Seneca* [XXVI. Gespr.; Wb 126].[551] Ein knapper Textvergleich zeigt, dass Groß die in der *Grisardis* verwandten Beispiele in seinem *Witwenbuch* wesentlich breiter und kunstvoller anlegt. In der *Grisardis* sind sie verdichtet zu knappen Exempeln, welche die jeweilige Argumentation unterstützen sollen. Eine tabellarische Gegenüberstellung mag dies verdeutlichen:

Witwenbuch	*Grisardis*
Über Tarquinius: „Die erste vntter yn ist Lucrecia; wann ir lob ist in wunder der poeten, die von ir schreyben. Die waß des lewmuntz groß er halben, die sie in keuscheit hilt yrem man; so waß auch von gepurt der adel groß, vnd des leybes schön in ir was über alle Römerein. In der zeit was der Römer küng Tarquinius der hoffertige; vnd er hett eyn sün, der auch hieß Tarquinius. Der iünger Tarquinius gyng Lucrecia noch in pöser begir; aber es was vergebens. Do über vil er sie vnd swechet sie mit gewalt (…)“ [Wb 94 , 9-20]	„Lucreciam, as die hystorien sagen, leyd zu Rom gewalt und frevel an yrer keuscheit von den jungen Tarquinio (…)“ [Gr 21, 4-6]
Über Socrates: „Vnd das nym war an Xantippen vnd Miro Aristidis pruder tochter. Die zwu frawen woren Socratis ee weiber; vnd als Socrates, Platonis maister, was über alle in weisheit, die in seyn	„Socrates der hatte zwu frawen und die krigeten oft mit einander, und wenn er daz horte, so spotte er yr, daz sie umb yn, ein stinkenden menschen mit halben naszelȏchern, mit eyner kaln stirn, mit

[551] Das *Ehebüchlein* des Albrecht von Eyb weist ebenfalls selbige Textstellen auf. Wie Philipp Strauch ausgeführt hat, sind die religiösen und philosophischen Beispiele in der *Grisardis* wesentlich weniger künstlerisch eingearbeitet als im *Witwenbuch* (vgl. STRAUCH 1931, S. XL).

zeiten lebten vnd die zwu frawen an ym hingen, weisheit zu lernen, doch gleich wol zanckenten sie sich seynthalben oft vnd vil. So spottet ir payder dann Socrates gewönlich vnd sprach: „Irr zanckt euch teglich mit enander vemmb exn allerstinckenden menschen, der do kal vnd glattzet ist vnd hat zway nasenlöcher vnd ist rauch auf sein schulltern vnd an der prust vnd mit krummen paynen“ [Wb 115, 8-20]	eyner rauchen prust und der auff dȯrftigen fůszen ging, krigeten“ [Gr 11, 4-9]
Über Annia: „Annia was auch zu Rom eyn witwe in den zeiten, do keuscheit feyl was. Zu der qwam irr freunde eynr vnd sprach zu ir, das sie noch iung were vnd het eyn schönß antlitz. Do sprach sie:“ Ich thu das über all niht. Wann qwem ich an eyn lieben man, als ich vor hab gehabt, so muß ich fürchte, das ich aber verliese. Glücket mirß aber, das er pöß werr, was geth mich not an, das ich eyn pöswicht müst leyde noch eym guten man. Nu hör wunder, was die iünste porcia antwerte, do man vor ir lobet eyne fraw, das sie were guter syten vnd stünde lieblich mit dem andern man: „Kayne selige“, sprach sie „vnd schamige erpare fraw nympt den andern man“. (…) [Wb 105, 27 - 106, 7]	„Anniam reisten ire freund, daz sie ein andern man neme. ‚du pist’, sprachen sie, ‚nach jung und hast ein schȯn antlicz.’ Do sprach sie: ‚ich thuß mit nichten nicht, wen fůnde ich alzo ein guten man alzo ich vor hab gehat, so will ich mir aber ein bȯßer, waz get mich den nod an, daz ich noch eyn gutem schol eym poßhaftigen undertenig sein.’“ (…) [Gr 22, 29-37].

Im *Witwenbuch* sind die Beispiele als Vorausdeutungen zu verstehen, die das Bild einer tugendsamen Witwe evozieren. Sie werden darum auch nicht auf Kartäuser und Witwe verteilt, sondern durch den Mönch vorgestellt und durch den Erfahrungsschatz der Witwe unterlegt, bzw. bestätigt.[552] Die Beispiele, die allesamt Schriften des Hieronymus entnommen sind, werden sowohl in der *Grisardis* als auch dem *Witwenbuch* erweitert durch vorbildliche Witwengestalten aus dem Alten und dem Neuen Testament und christlicher Zeit: Judith [Wb 70, 9ff.], Anna [Wb 70, 11f.] und Elisabeth von Thüringen [Wb 70, 12f.]. Judith demonstriere die Vorsicht, wie Groß in seinem *Witwenbuch* ausführt [vgl. Wb 70, 18 - 73, 2], Anna das

552 Vgl. LÄHNEMANN 2000, S. 319.

keusche Leben nach einer Ehe sowie den Gottesdienst [vgl. Wb 76, 18 - 77, 11], Elisabeth von Thüringen Nächstenliebe und Geduld [vgl. Wb 77, 13 - 79, 23]. Diese drei Frauengestalten finden sich bereits in Groß' Traktat *43 Gespräche* aus dem Jahr 1440 wieder.[553] Zurecht hat Lähnemann darauf hingewiesen, dass sich das ‚weltliche' Buch *Grisardis* und das ‚geistliche' *Witwenbuch* derselben Exempla bedienen, diese aber in unterschiedlicher Weise präsentieren und gewichten.[554]

Kontrastiv stellt der Lehrdialog den ‚guten' und den ‚schlechten' Witwenstand dar. Die nacheifernswerte Witwe verweigert nach dem Tod des Partners die Wiederverheiratung zugunsten einer Ehe mit Gott. Die Schmerzen und den Kummer der Zurückbleibenden erträgt die ‚gute' Witwe in Demut und im Vertrauen auf das göttliche Schicksal, während umgekehrt die unbeherrschte Witwe sich aus Trauer dem göttlichen Willen verschließt und noch schlimmer, statt dem keuschen Leben mit Gott eine Zweitehe vorzieht [vgl. Wb 3, 23 - 4 ,6 u. 11, 10ff.]. Die wahrhaftige Gesinnung seiner Gesprächpartnerin überprüfend, stellt Groß Margarete zu Beginn Fragen, die ihre Beweggründe im Witwenstand zu verbleiben und deren Beständigkeit auch in Extremsituationen betreffen: Warum bleibe sie Witwe trotz ihrer Jugend? Was täte sie, wenn ihre Kinder stürben? Wie verhielte es sich dann mit dem sich selbst auferlegten Keuschheitsgebot?[555] Die Witwe antwortet erwartungsgemäß: Die Wahl eines Ehemannes sei schwierig, die Schmerzen bei der Geburt eines Kindes noch präsent, die selbst gewählte Keuschheit höher zu bewerten als das abgelegte Gelöbnis. Als Witwe mit Kindern habe sie, so der Kartäuser, die Aufgabe, dem Haushalt künftig vorzustehen, sich allerdings gleichzeitig einer innerlichen Vervollkommnung zu verpflichten. Dies bedinge, dass sie sich vor sich selbst immer als unwürdige Vertreterin des Witwenstandes empfinde: „Achte dich, die weil du lebst, die aller unsauberste fraw, die do gesey mag; vnd versme dich vemmb pöser zu velle willen als eyn vnwirdige fraw des witwenstatz, vnd y mer du das thust, y schöner du pist für deym Ihesu" [Wb 28, 16-21]. So könne ihre Tugend stetig anwachsen. Deutlich wird, dass die Mutterschaft auch in Bezug auf das Leben einer Witwe von Relevanz ist. So unterscheidet Paulus in seinem ersten Brief an Timotheus zwischen kinderlosen Witwen und solchen, die bereits geboren haben.[556] Letztere sollten keinesfalls erneut heiraten. Warum nicht, macht

---

553 Vgl. ebd., S. 312.

554 Vgl. ebd., S. 319f.

555 „Wie dan, ab die kynder stürben, vnd dir qwem eynn man noch deym synn (…) was woltz du dann thun?" [Wb, 12, 17-21].

556 1 Tm 5, 3-16. Paulus definierte verschiedene Typen von Witwen nach Stand und Alter: Ältere Witwen mit Kindern sollen von diesen versorgt werden. Junge Witwen, die noch nicht Mutter geworden sind, werden

Margarete deutlich, wenn sie expliziert, dass Mütter Verantwortung trügen für die Erziehung der Kinder, denen sie Vorbild und Lehrer zugleich seien. Die Frage der Kindererziehung, die der Kartäuser auf Bitten der Witwen erläutert, skizziert das theoretische Gerüst dessen, was am Beispiel der Grisardis exemplifiziert wird. Den erzieherischen Auftrag erfülle die Frau nicht durch Strenge, sondern allein im Vertrauen auf Gott [vgl. Wb 35, 16 - 36 ,9]. Zusammen mit dem der Frau eigenen Gefühl der Mutterliebe bewältige auch die alleinstehende Frau ihren Bildungsauftrag. Diesem Auftrag verpflichtet, müssten Keuschheit, Demut und Gehorsam zu den vorrangigen Eigenschaften einer Witwe gehören, denn gerade die Witwe, die als Ehefrau Körperlichkeit und Sexualität erfahren habe, sei besonders gefährdet, der Unkeuschheit zu verfallen.[557] Eine unredliche Witwe dagegen

> (…) polirt das antlitz, richt an die prüste, vnd yre augen seyn vnstet in allen gassen vnd wynckeln, sie gibt zeichen mit der augen zeichen wer ir vntter augen get, so wirt sie er der man gewar, dann die manne ir. Sie begrüst sie, sie langet yn die hant, sie smuntzelt vnd kirret in lachen mit yn, vnd der vnverschamten zeychen vil [Wb 37, 7-14].

Das unlautere Verhalten einer Witwe kontrastiert Groß mit dem einer tugendsamen. Diese kleide sich zurückhaltend und unauffällig [vgl. Wb 189, 6-13], esse maßvoll [vgl. Wb 129, 24], um ihr Tagwerk nicht zu vernachlässigen [vgl. Wb 38, 10-20]. Konkrete Anweisungen erteilt Groß darüber hinaus hinsichtlich des zwischenmenschlichen Miteinanders: Nächstenliebe wird dabei genauso als Wert diktiert, wie Gastfreundschaft und Armut [vgl. Wb 42, 10f. - 45, 15]. Margarete verspricht dem Kartäuser das Vernommene künftig zu realisieren:

> Sülche gerynge klaydungen hab ich nye getragen, noch sülche speiye gessen. Gute röcke vnd mentele, fehene kürschen vnd pellitz, sleyr von pocke scheyn vnd seydne hemde vnd der gleich, das ist meyn witwestat gewest pyß doher. Doch es schal sich mit Gotes hilf anders mit mir verendern [Wb 140, 14-20].

Die Unterweisungen, die Groß damit einer Witwe zuteil werden lässt, knüpfen an das asketische Leben einer im Kloster lebenden Frau an. Die weltliche Entsagung wird zur Bedingung einer rechtschaffenen Witwe. Dementsprechend fordert der Kartäuser Margarete dazu auf, sich vorrangig dem Gottesdienst zuzuwenden, wenn er sagt: „Wiltu nu, tochter, Gote

---

dagegen aufgefordert, wieder zu heiraten, um der Unkeuschheit vorzubeugen. „Als vere viduae, d.h. von der Gemeinde zu unterstützende wahre Witwen, gelten nur würdige Matronen, die über 60 Jahre alt sind, keine Verwandtschaft haben, die sie versorgen könnte, und in der Gemeinde durch frühere soziale Arbeit ausgewiesen sind“ (LÄHNEMANN 2000, S. 307).

557 Damit rekurriert Groß auf die im Mittelalter gängige theologisch-anthropologische Vorstellung, Körperlichkeit und Sexualität, Sinnlichkeit und Begierde seien in erster Linie Signa des weiblichen Wesens, ja sogar typische Eigenschaften dessen. Mit dem ersten ehelichen Beischlaf entwickle sich der sexuelle Trieb der Frau, der nun dauerhaft vorhanden sei und sexuelle Enthaltsamkeit im Witwenstand erschwere (vgl. FISCHER 2002, S. 93).

gaistlichen dyne, so kere deyn mut allein in seyn dinst vnd gib allen andern dinsten urlaub“ [Wb 154, 26-29].

Im 34. Gespräch fasst der Mönch noch einmal kursorisch die bisherigen Aussagen zusammen:

> Du hast, tochter, oben gehort, wie du schalt leben, da du pyst eyne ware witwe; vnd wie du schalt deyne kynder zyhen; vil eben piltte hab ich dir gesagt der keuscheit von iuncfrawen, efrawen, witwen vnd auch von den, die do seyn vnrayn gewesen. Aber ich hab in begir, dich zu leren, zu füren in eyn gaistlich leben vnd wie du in dem wolgeuals als deym künge, dem du nu hyn vnd fort mer wilt dienen [Wb 154, 4-12].

Seine Vermittlerrolle beschreibt er dabei wie folgt: „Wann die wort, die ich rede, seyn niht meyn, sundern sie fliessen auß den götlichen prunnen. Auch so will ich dich niht füre in fremde gaistliche lere, sundern in die, die ich hab gelernt von den heyligen vettern“ [Wb 154, 18-22]. Groß sieht sich folglich als Mittlerfigur, durch die Gott zu den Menschen spricht. Dementsprechend entwickelt sich der Lehrdialog von einer Unterweisung der Witwe durch den Kartäusermönch zu einer allgemeinen Darstellung des Leidensweg Christi. Obgleich auch diese in Form des Frage- und Antwort-Musters realisiert ist, unterbleiben explizite Aussagen bezüglich einer rechtschaffenen Existenz als Witwe. Das letzte Gespräch, das „(…) klaubt zusamne die ler, die dieß puch in ym hat“ [Wb 284, 13f.], wendet sich demgemäß zuerst an den Menschen generell:

> Reichtum in diesem leben ist zwayrlay. Eyner ist in des menschen sel als tugunt, weisheit und der gleich. Und wu der ist in dem menschen und wirt geübet auß dem heyligen Cristen glauben, dem wirt sülcher hoher schatz von Gote gegeben, das er do mit schal arbeyten und erkryge auß ym tegliche merung (…). Der andre reichtum ist in zeitlichen gütern; vnd wer den hat, der hat nichtzen mer von ym dann des leybs not. Was dann do überig ist, do wil Cristus auch den besittzer vemmb fragen vnd rechnung von ym fordern [Wb 284, 17 - 285, 11].

Erst den letzten Absatz richtet der Kartäuser noch einmal an Margarete:

> So du nu pist in die snur kumen auß deinß vater hauß (…), so hab ich dich auch versehen auß dem gaistlichem reichtum noch meinß armutz in der verstentlichkait moß, wie du schalt leben vnd dich haltten in deyn aynet der witweschaft zu Got, zu dir selber, zu deynen kyntten vnd freuntten, zu deym ebenmenschen vnd dem volk, mit dem du lebst [Wb 285, 19-28].

Um den Witwenstand zu definieren, arbeitet der Kartäuser in dem Lehrdialog immer wieder mit kontrastiven Vergleichen desselben zum Ehestand, wobei seine Aussagen keineswegs ein homogenes Meinungsbild ergeben. Lässt Erhart Groß die Witwe beispielsweise auf seine Frage, weshalb sie eine Wiederheirat ablehne, obgleich sie noch jung sei [vgl. Wb 11, 10ff.], entgegen der Erwartung einer theologisch überformten Begründung[558] antworten, dass sie u. a. ihre

[558] Diese entwickelt Groß erst im Laufe des Lehrdialogs. Zu Beginn argumentiert er für den Verbleib im Ehestand aus einer laikalen Perspektive heraus, indem er die Witwe weltliche Gründe für die Ablehnung einer Zweitehe

negativen Eheerfahrungen davon abhielten [vgl. Wb 12, 22 - 13, 3],[559] so argumentiert der Kartäuser an anderer Stelle für die Gleichwertigkeit von Ehe- und Witwenstand: Während die Witwe die Aufgabe habe, sich keusch zu halten, verpflichte sich die Ehefrau mit ihrem Eheversprechen dazu, fruchtbar zu sein, ergo zu gebären.[560] Ehe und Witwenschaft werden demgemäß als „funktional festgelegte Etappen des weiblichen Lebenszyklus“[561] beschrieben und durch den Kartäuser nicht bewertet. Dies bestätigt sich auch darin, dass Groß dem von Hieronymus in seiner Schrift *Adversus Jovinianum* proklamierten gestaffelten Verdienstsystem eine Absage erteilt, indem er dieses nicht in Passagen seines *Witwenbuches* über die Aufnahme der Witwe in die himmlischen Reihen integriert, obgleich davon ausgegangen werden kann, dass Groß dieses durchaus bekannt war. Schließlich erklärt der Kartäuser der Witwe, dass sie im Jenseits zuerst von den Jungfrauen, dann von den Witwen und daran anschließend von den Ehefrauen begrüßt werde, bevor Jesus sie in Empfang nähme.

Die von Groß beschriebene Jenseitsidylle bewertet Ehefrauen und Witwen als unterschiedliche Lebensphasen einer Frau, die jedoch vor Gott gleichwertig nebeneinander existieren. Die ungleiche Lohnverteilung des Hieronymus findet keine Erwähnung. Darin spiegelt sich das Bemühen Groß wider, dem Laien möglichst praxisnah zu begegnen, um ihm so in nachvollziehbarer Weise theologische Wertvorstellungen nahezubringen. Diesem Grundsatz verpflichtet, arbeitet Groß in seinem *Witwenbuch* zwar mit dem Textmaterial der Kirchenväter, übernimmt allerdings nicht immer deren Auslegungen. So schließt sich der

---

anführen lässt (Angst vor Schwangerschaft und Gefahren der Geburt sowie unangenehme Charaktereigenschaften des Partners, Befreiung aus patriarchalischer Gesetzgebung, Selbständigkeit etc.). Erst nach und nach transformiert Groß dieses weltliche Argumentationsmuster in ein geistlich-religiöses (Keuschheit als ethischer Wert und Streben nach Vervollkommnung). Es ist anzunehmen, dass sich Groß dadurch dem praktisch orientierten Wissen der Laien annähern wollte, um die Identifikation möglichst vieler Frauen mit der Witwe seiner Schrift zu ermöglichen (vgl. FISCHER 2002, S. 96f.).

559 Hier heißt es: „Ich waiß wol, was eliche werck seyn; so waiß ich auch wol vnd hab sie getragen, die arbeit, die frawen haben, die do kynder tragen. Ich waiß in den allen nichtzen, dann lange tage vnd nechte, groß verdriessen vnd müh; vnd do mit fürcht, das die sele auß geh in dem we des geperens. Vnd wann ich dann wüste, das ich niht andre kynder gewün, so nem ich über all kayn man, auch ab ich wüste, das er mir wol lebet“.

560 Die im Mittelalter und darüber hinaus stark verbreitete Auffassung, eine Frau habe lediglich eine Existenzberechtigung aufgrund ihrer Gebärfähigkeit, geht auf Augustinus zurück: „Wenn die Frau dem Manne nicht zur Hilfeleistung, um Kinder hervorzubringen, gemacht worden ist, zu welcher Hilfe ist sie dann gemacht worden? Sollte sie zugleich mit ihm den Boden bestellen, (…) dann wäre (…) eine männliche Hilfskraft besser gewesen. (…) Es ist denn für ein Zusammenleben und Miteinandersprechen nicht zuträglicher, wenn zwei Freunde zusammenwohnen, als ein Mann und ein Weib? (…) Oder wollte einer sagen, es wäre für Gott nicht möglich gewesen, wenn er es gewollt hätte, aus der Rippe des Menschen nicht bloß ein Weib, sondern auch einen Mann zu machen? Ich finde also keine andere Hilfeleistung, für die dem Mann ein Weib erschaffen wurde, wenn nicht die, ihm Kinder zu gebären“ (AUGUSTINUS: De Genesi ad litteram. II. Bd., Buch 9, Kap. 5. Übersetzt ins Deutsche von Carl Johann PERL. Paderborn 1964, S. 95f.).

561 FISCHER 2002, S. 99.

Kartäuser beispielsweise nicht den Worten Hieronymus' in dessen Brief an die Witwe Furia an, in dem es heißt, die Witwe solle das Vaterhaus zugunsten einer vollkommenen Hinwendung an Gott aufgeben,[562] sondern zeigt sich offen gegenüber der familiären Anbindung einer Witwe.[563] Damit bestätigt Groß das von ihm in der *Grisardis* am Beispiel des Witwers entworfene Bild der innigen Bindung von Vater und Tochter: Nach der Trennung kehrt Grisardis zum Vater zurück, um erneut mit ihm in einer Haushaltsgemeinschaft zu leben. Während sie die Arbeit des alten Vaters verrichtet, unterweist sie dieser erzieherisch. Darin exemplifiziert sich der von Groß auch in seinem *Witwenbuch* angesprochene Bildungsauftrag der Alten gegenüber den Jungen. Allerdings erweitert der Kartäusermönch diesen funktionalen Aspekt in der *Grisardis* um ein emotionales Moment: Die Tochter ist dem Witwer Trost [vgl. Gr 30, 25-34], ihre Nähe macht den Vater glücklich und auch Grisardis schätzt das Beisammensein mit dem Vater, sieht in ihm ihren „(…) man, vater und nerer, beschirmer und hůter (…)" [Gr 32, 7f.] ihrer Seele sowie ihres Leibes. Dass Groß in seinem *Witwenbuch* die strikte Ablehnung einer erneuten Anbindung einer Witwe an die Herkunftsfamilie, wie sie durch Hieronymus vertreten wird, entschärft, entspricht dem in der *Grisardis* präsentierten Bild.

Das Ideal einer Witwe, das Groß in seinem *Witwenbuch* zeichnet, sieht Keuschheit, Demut, Gottesfurcht, Mildtätigkeit und erzieherischen Arbeitseifer als entscheidende Kriterien an. Deutlich wird hierin die Parallele zu den von Hieronymus in seinen Briefen an Witwen artikulierten Ratschlägen. Demnach zeichne sich die ‚wahre Witwe' durch dreierlei aus: Erstens, durch Askese, bestimmt durch Wachen, Fasten und Schriftstudium, zweitens durch Spenden an gemeinnützige und soziale Einrichtungen, und drittens durch Erziehung der Töchter zu Keuschheit und Glaube. Allerdings zeichnet sich im *Witwenbuch* ebenfalls Groß' Bemühung ab, seine Lehren einem möglichst großen Rezipientinnenkreis zu öffnen, weshalb er immer wieder von den kontrastiven Ausführungen Hieronymus abweicht, beziehungsweise sie entschärft. Deutlich wird dies beispielsweise in seiner Argumentation bezüglich der Zweitehe, die sich klar an Paulus Darlegungen orientiert. Der Kartäuser äußert gegenüber der Witwe: „(…) alle die, die keuscheit der leybe bleyben willigklich ümmb der ewigen beseligung willen, dem wirt sie geben. Doch ist das kayn gepot niht, dor vemmb das der herr dor zu settzet: ‚Wer das vermag der thu es, wer aber wil zu der ee greiffen, dem ist es niht verpotten:

---

562 Vgl. Eusebius HIERONYMUS: Brief an Furia. In: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. Übers. von Ludwig SCHADE. München 1936, S. 148-169, hier: S. 151.

563 Vgl. FISCHER 2002, S. 100.

er thu das nür in dem glauben'" [Wb 62, 4-10]. Entscheidend ist also, dass man nach den Geboten des jeweiligen Standes lebe. Wer als Jungfrau oder Witwe nicht keusch sein könne, der solle in den Ehestand wechseln. In der *Grisardis* wird dieses Konzept variiert: Während der Markgraf ein keusches Leben führen möchte, verlangt der Meister Marcus von ihm, dieses Leben aufzugeben, um seinen Pflichten als Regent nachzukommen.

Der Entwicklungswillen des Menschen scheint im *Witwenbuch* – wie es auch der *Grisardis* zu entnehmen ist – ein entscheidender Aspekt zu sein. Nur wer sich dauerhaft um Vervollkommnung im christlichen Sinne bemüht, kann vor Gott bestehen. Dementsprechend wird der Lehrdialog bereits in der Vorrede durch das Erkenntnisinteresse der Witwe eingeleitet. Angeregt durch eine Predigt, welche den Witwenstand thematisiert habe, bittet die Witwe den Kartäuser, die ihr in der Predigt vermittelten Kenntnisse zu vervollständigen: „Aber das ich wiß, was eyne ware witwe sey, als Paulus von ir rett, das will ich von dir lernen" [Wb 3, 21ff.]. Damit präsentiert Erhart Groß die Witwe als Ideal des nach Wissen dürstenden Laien, der durch den Wissensvorsprung des Geistlichen in seinem Prozess der Vervollkommnung begleitet wird.

Die literarische Figur des alten Witwers in der *Grisardis* zeigt, dass der Katalog an Tugenden, den der Kartäuser in dem Lehrdialog entwickelt, auch für das männliche Pendant der Witwe Geltung haben soll, obgleich Groß dem Witwer im Gegensatz zur Witwe die Zweitehe beziehungsweise sogar eine Mehrfachehe zugesteht.[564] Dass Groß den Vater Grisardens als idealen Witwer nach dem im *Witwenbuch* exemplifizierten Muster einer Witwe zeigt, ist insofern aufschlussreich, als dass das Drei-Stände-Modell *Jungfrau-Witwe-Ehefrau* nur zur Kategorisierung von weiblichen Existenzen angewendet wurde. Hieronymus und Augustinus fokussieren in ihren Schriften über den Witwenstand lediglich auf verwitwete Frauen.[565] Männer klassifizierte man – wie bereits gesagt – nach deren sozialen und beruflichen Stellungen innerhalb der Gesellschaft. Dass Erhart Groß statt einer verwitweten Mutter einen verwitweten Vater als familiäre Bezugsperson Grisardens einsetzt, könnte auf den Wunsch Groß' hindeuten, beide Geschlechter nachdrücklich auf das Keuschheitsgebot zu verpflichten. Möglicherweise sah er darin einen Weg, den herrschenden „poeßen zeiten", wie er in seinem Prolog schreibt, entgegenzutreten. Der Vater Grisardens lebt nach dem Tod seiner Frau zurückgezogen in seiner alten Hütte, umgeben von der Fürsorge seiner Tochter, die den Platz

564 Groß schreibt in seinem *Witwenbuch* diesbezüglich: „es ist erlaubt aller menniglich, dem es zymlich ist, wil er niht allein bleib, so nem er eyne andre, vnd noch der aber eyne andre" [Wb 73, 16-19].

565 Vgl. FISCHER 2002, S. 33.

der verstorbenen Mutter hingebungsvoll einnimmt und dafür an dem Erfahrungsschatz des lebensweisen Vaters teil hat sowie Unterweisungen erhält, die ein gottgefälliges Leben ermöglichen. Die Vater-Tochter-Beziehung stilisiert Groß dabei als eine ausgewogene Bindung, die auf Geben und Nehmen basiert. Dass der Vater nicht erneut heiratet, sondern sich mit der Tochter zurückzieht, dokumentiert zum einen die Einzigartigkeit der ersten Ehe, was implizit auf die von Groß ausdrücklich geforderte monogame Liebesehe verweist, die gemäß dem christlichen Willen zu existieren habe, bis dass der Tod sie scheidet, zum anderen bezeugt das Zusammenleben von Grisardis und dem Vater aber auch die Hochachtung der Kirche vor dem legitimen Kind, durch das die Schande ja erst von der Ehe genommen wird.[566] Mit dem Übertritt Grisardens von der Herkunftsfamilie in die Zeugungsfamilie wird ihre christliche Erziehung in die nächste Generation transportiert. Damit erfüllt sich das Prinzip der Übertragung christlicher Wertvorstellungen von Eltern und Kindern, das sich Groß wünscht, wenn er an den Erziehungsauftrag des Witwe(n)rstandes erinnert. Dementsprechend gibt der Vater Grisardis, bevor sie mit dem Markgrafen endgültig davonreitet, nochmals einige zentrale Grundsätze mit auf den Weg:

> (…) gedenke wie du erzogen pist in meinen henden in dȏrftikeit und großem armud und laß daz auß deim syn nů̈mmer vallen zu beheltniß der demud. Hoffart und zorn: daz sein besundern untugende der frawen. Die laß in dich zu keinen zeyten steigen. Hab dein hern und man lieb mit furchte und biß im mit willen der sel in allen dingen undertenig. Byß ein vorsichtige muter dez gesindes, die dir enpfolen werde, und unterrichte sey mit grosser sytikeit, beweiße dich alz eyn pflegerin wytwen und weysen, biz ein trȏsterin den dȏrftigen, ein erlȏzerin der gevangen und die mit unrecht gedruckt werden, und mit ganzer macht, so vil alz an dir leit, so kum zu hů̈lfe den die den tod haben vordient (…) [Gr 36, 13-27].

Das einige Jahre nach der *Grisardis* erschienene *Witwenbuch* greift auf 143 Blättern das auf, was Erhart Groß in dem Verhalten des Vaters in der *Grisardis* bereits realisiert hatte. Die Unterweisung der Margarete Mendel weitet diese Thematik noch einmal detaillierter aus. Wenngleich Groß in seinem *Witwenbuch* keine grundlegend neuen Überlegungen anstellt, sondern vielmehr an eine „alte literarische Tradition" anknüpft, „die sich auf feste moralische Urteile über Frauen stützt", gelingt es dem Kartäuser doch, das „weibliche Geschlecht mit

[566] Dieser Aspekt kommt auch im *Ackermann von Böhmen* zum Ausdruck. Während der Ackermann im 9. Kapitel ein Loblied auf seine verstorbene Frau anstimmt (vgl. Johannes VON TEPL: Der Ackermann. Frühneuhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Stuttgart 2000, S. 20), ermuntert ihn der Tod im 23. Kapitel, neu zu heiraten, was der Ackermann entrüstet von sich weist (vgl. ebd., S. 48-51).

Entschiedenheit gegen stereotype Negativurteile“[567] zu verteidigen, wie er es bereits in der *Grisardis* getan hatte, indem er die Beispiele tugendhafter Frauen prononciert.[568]

3. ZUSAMMENFASSUNG

In der Griseldis-Erzählung findet Erhart Groß seine Auffassungen von legitimen sozialen Gemeinschaften sowie von Liebe und Ehe exemplarisch verdichtet. Seine Anverwandlung des Stoffes lässt sich als frühes Veranschaulichungsbeispiel verstehen; die tugendhafte Ehe zwischen Grisardis und dem Markgrafen, die selbst schwere Prüfungen überdauert, ja an diesen Prüfungen wächst, verdeutlicht, wie ein Leben in der Nachfolge Christi auch in Zweisamkeit möglich ist. Die Vater-Tochter-Beziehung, die Groß im Vergleich zu den italienischen Vorlagen stärker fokussiert und intensiviert, verweist auf den z. B. im *Nonnenwerk* abstrakt formulierten Respekt der Kinder gegenüber den als weiser und erfahrener ausgewiesenen Alten. Gleichzeitig exemplifiziert Groß mit dem Vater Grisardens, wie ein tugendhaftes Leben als Witwer zu führen ist. Die Theorie folgt in diesem Fall dem narrativen Beispiel. Das *Witwenbuch* liefert – obgleich sich dieses an die Witwen wendet – die theoretisch-theologische Ausarbeitung des vom Vater in der *Grisardis* vorgelebten Witwerstandes.

Deutlich geht aus den untersuchten Schriften des Nürnberger Kartäusermönchs hervor, dass keine Existenzform einer anderen vorzuziehen ist, solange sich diese an allgemeingültigen christlichen Wertvorstellungen orientiert: die *imitatio Christi*, die Abkehr von irdischen Gütern, Gottvertrauen, Demut als ehrenvollster und sicherster Weg zu Gott, Selbstreflexion und unentwegtes Streben nach Vervollkommnung, Nächstenliebe, Achtsamkeit im Verkehr mit anderen Menschen etc. Ein tugendhaftes Leben wird jedoch nicht an das asketische Leben in einem Kloster geknüpft. Groß preist auch die Ehe als gottgefällig. Damit folgt er den Trends der Zeit; zunehmend wurde die Negierung der Ehe aufgrund ihrer immanenten Sündhaftigkeit zugunsten einer Nobilitierung derselben aufgegeben. Die Auffassung von dem heiligen Sakrament der Ehe setzte sich im 15. Jahrhundert immer mehr durch, wenngleich die Frage nach der Schlechtigkeit des ehelichen Verkehrs die Gemüter der geistlichen Gelehrten auch weiterhin bewegte.

---

[567] CLASSEN 2001, S. 399. An anderer Stelle intensiviert Classen diese Aussage noch, wenn er über Groß sagt, dieser habe „eine beträchtliche Hochachtung vor Frauen“ (ebd., S. 402) empfunden und positioniere sich folglich in den im 15. Jahrhundert schon tobenden *Querelle des femmes*, „wenngleich auch nicht einheitlich, auf der Seite der Frau“ (ebd., S. 404). Zu der *Querelle des femmes* vgl. Gisela BOCK/Margarete ZIMMERMANN (Hg.): Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert. (Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung. Bd. 2). Stuttgart/Weimar 1997.

[568] Vgl. CLASSEN 2001, S. 399.

Die werkgeschichtliche Kontextualisierung der *Grisardis* im Gesamtwerk Erhart Groß' hat gezeigt, dass der Kartäusermönch seine Positionen hinsichtlich des Themenkomplexes Liebe und Ehe im Verlauf seines literarischen Schaffens nicht revidiert und kaum modifiziert hat. Immer wieder akzentuiert er die in der *Grisardis* so anschaulich exemplifizierten Lebensentwürfe. Eine Ehefeindlichkeit gar, wie Kyra Heidemann ihm 1988 attestierte, kann in Groß' Schriften nicht nachgewiesen werden. Die Nachfolge Christi ist das wichtigste Anliegen des Kartäusermönchs. Dass diese nicht nur durch ein weltabgewandtes Leben innerhalb von Klostermauern realisiert werden kann, sondern auch in der Ehe und im Witwerstand ist der Konsens nicht nur der *Grisardis*, sondern auch der theoretischen Arbeiten Groß'. Hierin offenbart sich das Bemühen der Kirche, auch den Laien mit Nachdruck auf christliche Regularien zu verpflichten.

VI. GRISELDIS-BEARBEITUNGEN DES 15. JAHRHUNDERTS IM DEUTSCHSPRACHIGEN RAUM – KOMPARATISTISCHE KONTEXTUALISIERUNG

Die von Erhart Groß 1432 angefertigte Griseldis-Fassung gilt als das erste deutschsprachige Zeugnis des Stoffes. Groß' Konzeptualisierung von Liebe und Ehe vergegenwärtigt das Bemühen theologischer Kreise, die Ehe als Institution der Kirche zu festigen, ihr einen monogamen Charakter zu geben, um sexuellen Ausschweifungen insbesondere der adeligen Schichten entgegenzuwirken und das seit den Reformbemühungen seitens der Kirche noch stärker proklamierte Keuschheitsgebot durchzusetzen. Die *Grisardis* des Kartäusermönchs will demnach verstanden werden als Unterweisung und Orientierungshilfe differierender laikaler Stände, indem sie legitime Daseinsformen entwirft und exemplifiziert. Der Text veranschaulicht dabei einen Streifzug durch unterschiedliche Lebensabschnitte, denen jeweils spezifische Existenzentwürfe entsprechen: Dem jungen Fürsten die Einehe, Grisardis erst das zurückgezogene Leben als Jungfrau an der Seite des Vaters, dann das Dasein als Fürstengattin, Mutter der Kinder und Ehefrau des Markgrafen, Grisardens Vater das demütige Leben als Witwer und Erzieher der Kinder und Kindeskinder.[569] Die unterschiedlichen Facetten des ehelichen Lebens, die Groß am Beispiel des Markgrafen und Grisardis demonstriert, die Ehe mit Kind, die Ehe ohne Kind, verweisen auf den Entwicklungsprozess, den der Mensch in seinem gesamten Leben durchläuft. Das Paar wächst in das Zusammenleben hinein, indem es

[569] Vgl. die Grafik am Ende des Kapitels III.9.

Krisen meistert, ja, diese als Herausforderung begreift. So wird aus der konsensualen Heirat Liebe. Entwicklung wird zu einer zentralen Kategorie der Bearbeitung Groß. Die Genese vom Kind zum alten Mann, vom Alleinstehenden zum Ehemann und Familienvater, von der Jungfrau zur Mutter, vom Ehegatten zum Witwer. In der Griseldis-Bearbeitung des Erhart Groß scheint alles in Bewegung zu sein, sowohl das, was die äußeren Gegebenheiten betrifft, mit denen sich die Figuren konfrontiert sehen (die Ehe, das Alter, der Tod), als auch das Innere der Figuren. Wenn Grisardis am Ende in die Rolle der Agierenden schlüpft, so verweist sie damit auf den in ihr stattgefundenen Entwicklungsprozess von der nur passiven Dulderin zur mitdenkenden und mithandelnden Protagonistin. Wie wichtig die individuelle Entwicklung für Groß gewesen sein muss, wird deutlich, wenn man auch andere Schriften hinsichtlich der drei großen Lebensentwürfe, nämlich der der Jungfrau, der Ehefrau und der Witwe, auswertet.

Sowohl das *Laiendoctrinal* als auch das *Witwenbuch* betonen, dass der Mensch niemals dem Müßiggang verfallen, sondern unablässig nach Vervollkommnung streben solle. Die *Grisardis* demonstriert dies in bildhafter Art und Weise und hebt sich deshalb so deutlich von ihren Vorgängern ab. Gerade Boccaccios *Griselda*-Novelle präsentiert ihre Protagonisten als Gefangene bestimmter Standeskonventionen: Gualtieri prüft Griselda recht unmotiviert, die das ihr Angetane wiederum wortlos erduldet. Am Ende wird Gualtieri durch den fiktiven Erzähler der Rahmenhandlung als unmenschlich abqualifiziert, Griselda dagegen zum unerreichbaren Ideal stilisiert. Eine Entwicklung vollzieht sich in dieser auf Unterhaltung angelegten Erzählung nicht. Petrarca dagegen ist bereits bemüht darum, den Stoff didaktisch aufzubereiten. Seine Figuren werden ausgestaltet und insbesondere der Markgraf erfährt eine starke Aufwertung. Griseldis allerdings verbleibt in ihrer Rolle als stumme Dulderin, die nun zwar als Personifikation aller Menschen in ihrem Verhältnis zu Gott, repräsentiert durch Valterius, erscheint, allerdings immer noch der Plastizität entbehrt, die ihr in der Bearbeitung des Kartäusermönchs zuteil wird. Die Frage nach der Vorlage konnte u. a. aufgrund solcher Differenzen nicht mit letzter Sicherheit geklärt werden, obgleich die Fassung Petrarcas derjenigen Groß' sicherlich näher steht als die Boccaccios. Im Vergleich mit den italienischen Vorgängertexten demonstriert die *Grisardis* des Nürnberger Kartäusermönchs – so konnte gezeigt werden – ganz neue Zugriffe auf den Stoff. Doch wie sieht es mit den anderen überlieferten deutschsprachigen Griseldis-Bearbeitungen aus? Wenn auch sie den Stoff in ähnlicher Weise wie Groß modifizieren, ließe sich ein Einschnitt in der stoffgeschichtlichen

Entwicklung konstatieren, die möglicherweise parallel verlaufende gesellschaftliche, mentalitätsgeschichtliche oder gesamtliterarische Veränderungen spiegelt.

Die bis heute wiederentdeckten deutschen Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts sind in der Breite erst nach der *Grisardis* entstanden. Lediglich eine niederdeutsche Fassung, die dem Chronisten Hermann Korner zugeschrieben wird, ist vermutlich bereits 1431, spätestens aber 1438, vollendet worden. Sie ist von der Forschung bisher kaum beachtet worden, da sie nur als knappe Anekdote in Korners umfassende *Chronica novella* eingeflossen ist. Da die überlieferten niederdeutschen Handschriften der Chronik allesamt erst zu einem späteren Zeitpunkt einsetzen als die lateinischen – nämlich mit der Kaiserkrönung Karls des Großen im Jahr 800 –, konnte die Griseldis-Bearbeitung Hermann Korners, die dieser um das Jahr 520 n. Chr. angesiedelt, nur als lateinische Fassung berücksichtigt werden. Da es sich bei ihrem Verfasser jedoch um einen im deutschsprachigen Raum Ansässigen handelt, soll die *Griseldis* des Lübecker Chronisten mindestens knapp Beachtung finden.[570] Die anderen Parallelbearbeitungen stammen von einem mittelfränkischen Anonymus von ca. 1460 und einem ebenfalls anonymen obersächsischen Klostergeistlichen aus demselben Jahr.[571] Neben diesen ‚freieren' Fassungen sind auch die beiden Übersetzungen, zum einen die Übersetzung von Giovanni Boccaccios *Decameron* durch Arigo und zum anderen Francesco Petrarcas *Historia Griseldis* durch Heinrich Steinhöwel in das Korpus eingegangen. Dies bietet sich an, da es sich um keine wortwörtlichen Übersetzungen handelt, sondern um Übertragungen, die gegenüber der Vorlage durchaus formale wie auch inhaltliche Modifikationen offerieren und somit auch eine zum Original differierende Lesart zulassen. Gleiches gilt für die *Leipziger Griseldis*, die von der Forschung ebenfalls häufig als Übersetzung von Petrarcas Bearbeitung bezeichnet wurde.[572] Dass die *Leipziger Griseldis* nicht in dem Übersetzungs-Kapitel behandelt wird, sondern als eigenständige Parallelbearbeitung des 15. Jahrhunderts, liegt an der überaus

---

570 Die Griseldis-Bearbeitung Konrad Bitschins existier nur in lateinischer Sprache, weshalb darauf verzichtet wurde, diese in das Korpus zu integrieren.

571 Jüngst hat Christoph Mackert die Vermutung angestellt, dass es sich bei dem Autor der Leipziger Handschrift Ms 1279 und somit auch der *Leipziger Griseldis* um den Propst des Augustinerchorherrenstifts St. Thomas, Johannes Grundemann, handeln könnte. Der Zufallsfund einer Handschrift Grundemanns brachte Mackert auf die Spur des Leipziger Propst Mackerts Rechercheergebnisse plausibilisieren seine These. Dankenswerterweise stellte mir Herr Dr. Mackert das Manuskript seines im September 2010 in Leipzig gehaltenen Vortrags über die Autorschaft der Hs. Ms 1279 zur Verfügung.

572 Vgl. MARTINO 1994, S. 69 sowie Michael RUPP: Der Petrarca aus Böhmen. Paulus Niavis und die humanistische Novelle in Leipzig. In: Enno Bünz/Franz Fuchs (Hg.): Der Humanismus an der Universität Leipzig. Wiesbaden 2009, S. 59-104, hier: S. 64. Während Martino die *Leipziger Griseldis* explizit als Übersetzung von Petrarcas *historia* führt, bezeichnet Rupp den Verfasser der *Leipziger Griseldis* zwar als Übersetzer, gibt allerdings in Anschluss an HESS 1975, S. 121f. auch zu bedenken, dass dieser im Vergleich zur Vorlage von Petrarca einiges verändere.

freien Gestaltung. Sie lässt vermuten, dass der Verfasser daran interessiert war, innerhalb seiner Übertragung eigene Vorstellungen und Gestaltungsprinzipien einfließen zu lassen.

Der von verschiedenen Seiten immer wieder erneuerte Hinweis auf eine eigene Griseldis-Adaptation Niklas von Wyle rührt – wie Hess mit Nachdruck betont hat[573] – aus einem Irrtum: So wurde die Übertragung Steinhöwels zunächst Niklas von Wyle zugeschrieben, bis Philipp Strauch 1883 die Autorschaft Steinhöwels eindeutig nachweisen konnte.[574] Als Relikt dieser Verwirrungen überlebte die hartnäckige Behauptung, es gäbe neben der Griseldis-Übertragung des Ulmer Arztes eine Übersetzung Wyles.[575]

1. GENEALOGIE DER BEARBEITUNGEN

Eine komparatistische Analyse braucht Vergleichsmomente. Die Griseldis-Bearbeitung des anonymen mittelfränkischen Verfassers kann nicht einfach mit der Erhart Groß' verglichen werden, wenn sich der spätere Text doch gar nicht auf den Nürnberger bezieht, sondern auf Petrarcas Fassung. Zwar bleibt die *Grisardis* Referenztext – schließlich steht sie mit ihrer innovativen Gestaltung im Zentrum dieser Arbeit –, allerdings ist es notwendig, in einem ersten Schritt die Vorlage der jeweiligen Parallelbearbeitung des 15. Jahrhunderts auszumachen, sie als Rezeptionsmedium kontrastiv zum Rezeptionsprodukt zu stellen und zu analysieren, um dann erst in einem zweiten Schritt die so vorher im Rezeptionskontext verorteten Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts mit derjenigen des Kartäusermönchs zu vergleichen. Ziel eines solchen Vorgehens ist es, die Assistenztexte erst einmal möglichst wertneutral vorzustellen, um dann den Innovationsgrad der *Grisardis* im Vergleich wiederum deutlich herausarbeiten zu können. Dabei sollen – wie bereits im Fall Erhart Groß hinsichtlich der Vorlagenfrage geschehen – lediglich die narrativen Scharnierstellen (also: Prooemium, Einführung der Protagonisten, Brautsuche/-werbung, Prüfungsgeschehen, Auflösung der Proben, Epilog sowie auffallende Besonderheiten) untersucht werden. Die folgende Grafik

---

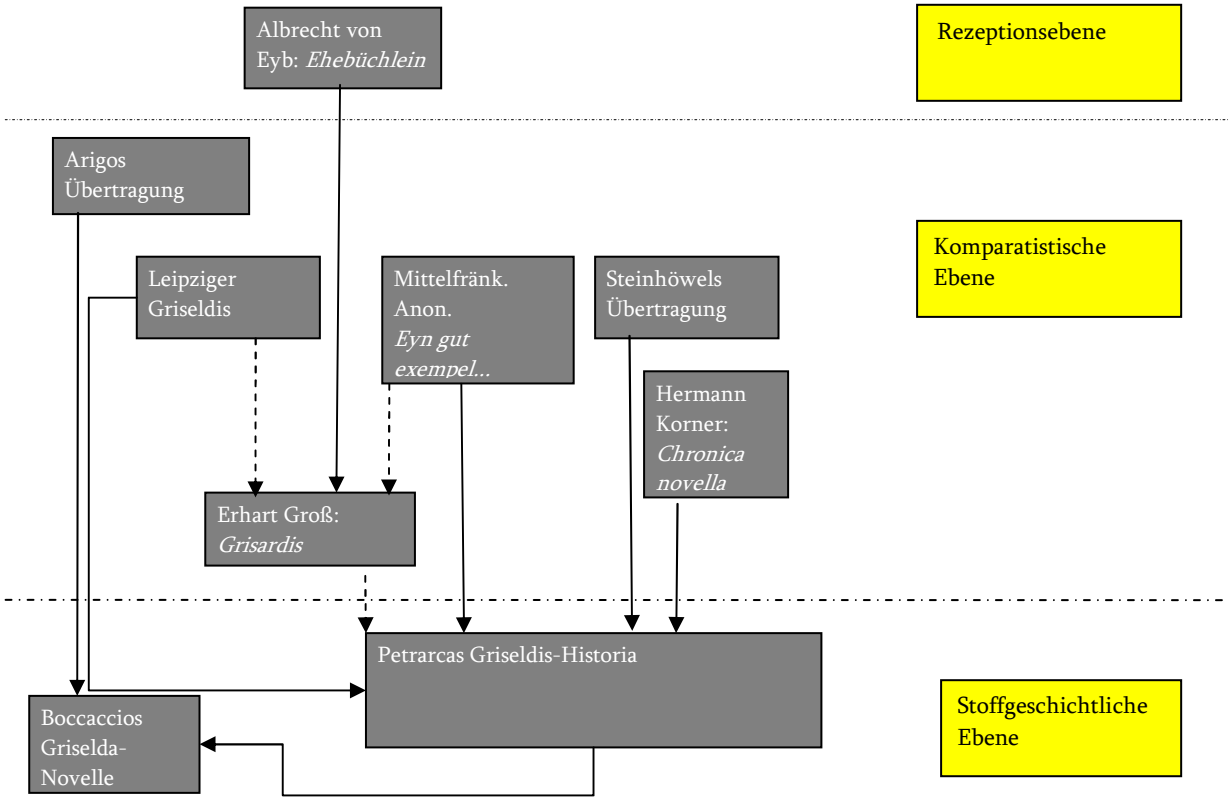
573 Vgl. HESS 1975, S. 10f.

574 Vgl. Philipp STRAUCH: Art. Steinhöwel. In: ADB 35 (1883), S. 729.

575 Vgl. z. B. Karl GOEDEKE: Grundriß zur Geschichte der deutschen Dichtung. Aus den Quellen. Bd. I. Dresden 1884 (2.Aufl.), S. 364ff.; Walter PABST: Novellentheorie und Novellendichtung. Zur Geschichte ihrer Antinomie in den romanischen Literaturen. Heidelberg 1967 (2. Aufl.), S. 54. Ohne deren Existenz tatsächlich zu überprüfen, tradierte sich dieser Irrtum von Handbuch zu Handbuch, von Untersuchung zu Untersuchung. Jüngst nimmt auch Gert Woerners in seinem Griseldis-Artikel in Kindlers Neuem Literatur Lexikon wieder Bezug auf die angeblich existente Fassung Wyles (vgl. Gert WOERNER: Art. Steinhöwel. In: Kindlers Neues Literatur Lexikon. Hg. von Walter Jens. Bd. 18: Anonyma. Kollektivwerke, Stoffe. München 1992, S. 668). 2009 korrigierte Woerner dies; die neuste dritte Auflage des Lexikons enthält den Hinweis auf die Griseldis-Bearbeitung Wyles nicht mehr.

zeigt schematisch das Abhängigkeitsverhältnis der Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts:

Übersicht über die Griseldis-Bearbeitungen und deren Abhängigkeitsverhältnis



Demnach rekurrieren nahezu alle deutschsprachigen Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts auf Petrarcas Fassung. Lediglich die Übersetzung Arigos greift auf den Prätext Boccaccios zurück. Die gestrichelten Pfeile sollen eine mögliche Kenntnis des Textes von Erhart Groß andeuten, die sich aus gestalterischen Übereinstimmungen bestimmter Textpassagen ergeben.

2. EINE NIEDERDEUTSCHE GRISELDIS-BEARBEITUNG DES 15. JAHRHUNDERTS? HERMANN KORNERS[576] *CHRONICA NOVELLA* (1431-38)

Hermann Korner wurde um 1365 als Kind einer angesehenen Lübecker Familie geboren. Aus Selbstaussagen Korners ist zu erfahren, dass dieser 1386 als Söldner-Unterführer

[576] Korner ist die niederdeutsche Schreibung. Im Hochdeutschen heißt es stattdessen Körner.

(*capitaneus*) in Lübeck diente. Nach seinem Eintritt in das dortige Predigerkloster wirkte Korner seit der Jahrhundertwende als *magister studentium* im Halberstädter Konvent, als *sententiarius* und schließlich als Ordensstudent in Magdeburg. Im Jahre 1410 ist er als Prior des Hamburger Klosters bezeugt und erscheint wenig später als Magdeburger Lektor und Lesemeister seines Heimatkonvents. Es ist überliefert, dass Reisen Korner nach Köln, auf das Generalkapitel von Metz und nach Hamburg führten. 1431 lässt er sich an der Universität Erfurt einschreiben, um dort – beauftragt durch den Orden – die Bibelvorlesungen zu halten. 1434 schließt er sein Studium als Doktor der Theologie ab. 1438 stirbt Korner im Lübecker Kloster.[577] Neben der sogenannten *Chronica novella*, die Korner um 1420 verfasste, sind keine anderen Werke Korners überliefert. Seine theologische Doktorarbeit ist seit 1464 verschollen.[578]

Einem Hinweis von Alberto Martino[579] zufolge existieren vier aus dem deutschsprachigen Raum stammende Griseldis-Bearbeitungen, die – so Martino – als Übersetzungen italienischer Literatur – in diesem Fall von Giovanni Boccaccios *Griselda*-Novelle bzw. Francesco Petrarcas Griseldis-*Historia* – ins Deutsche gewertet werden können.[580] Dies seien zum einen die bereits bekannten und von der einschlägigen Forschung beachteten Fassungen von Erhart Groß, dem anonymen Leipziger Chorherren sowie die Übertragung von Petrarcas lateinischer Griseldis-Version durch Heinrich Steinhöwel. Die folgende vierte Bearbeitung des Lübecker Chronisten Hermann Korner ist bislang von der Forschung nahezu unbeachtet geblieben, was daran liegen mag, dass die Griseldis-Erzählung hier als eine von nur wenigen Novellen und Anekdoten in die recht umfangreiche Chronik des Dominikaners eingeflossen ist. Der Hinweis Martinos auf die Griseldis-Bearbeitung Hermann Korners scheint insofern entscheidend zu sein, als damit eine größere regionale Verbreitung des Stoffs auch in Norddeutschland einerseits und eine mögliche Modifikation des von mir erstellten Abhängigkeitsverhältnisses der einzelnen deutschen Bearbeitungen andererseits notwendig sein könnte. Beispielsweise dann, wenn

---

577 Vgl. zu Korners biografischen Angaben: COLBERG 1985, Sp. 317; Gabriel Maria LÖHR: Die Dominikaner an den Universitäten Erfurt und Mainz. In: Archivum Fratrum Praedicatorum 23 (1953), S. 236-274, hier: S. 248; Heinrich REINCKE: Zur Lebensgeschichte Hermann Korners. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte 36 (1956), S. 154; SCHWALM 1895, S. III-X.

578 Vgl. COLBERG 1985, Sp. 317.

579 MARTINO 1994, S. 70.

580 Vgl. ebd., Vorwort, S. 1-20. Es sollte angemerkt werden, dass Martino mit den aufgezählten Bearbeitungen weder sein im Vorwort konstatiertes Ziel der Ergänzung und Berichtigung der von Frank-Rutger Hausmann zwei Jahre zuvor besorgten Bibliographie erfüllt – es fehlen das Griseldis-Exempel des mittelfränkischen Anonymus sowie die Übersetzung von Boccaccios Novelle durch Arigo. Darüber hinaus verwendet Martino den Begriff der „Übersetzung" im Falle der Griseldis-Bearbeitungen zu pauschalisierend, was dazu führt, dass über die durchaus individuelle Gestaltung der jeweiligen Fassung hinweggesehen wird.

Korner die Fassung Erhart Groß' kannte oder umgekehrt, dieser die lateinische Version Korners.

Die Griseldis-Bearbeitung Hermann Korners ist Teil seiner um 1420 entstandenen *Chronica novella*, die Korner zuerst in lateinischer Sprache verfasste und vermutlich noch vor 1446 auch in die Volkssprache übertrug.[581] Einem Entwurf, der 1416 entstand, und mit der Gründung Roms einsetzt, folgt bis 1420 die Reinschrift der Chronik (=A; Wolfenbütteler Handschrift), die nun mit Caesar beginnt. Die zweite Auflage von 1423 (=B; Linköpinger Handschrift[582]) weist zahlreiche Berichtigungen und Ergänzungen auf. Die dritte Abschrift (=C) gilt bislang als verschollen. Über ihre tatsächliche Existenz informiert der Autor der sogenannten Rufus-Chronik, der die heute verlorene dritte Fassung Korners offenbar sofort nach deren Erscheinen verwendete.[583] Folglich ist die dritte Fassung in überarbeiteter Form im zweiten Teil der Rufus-Chronik erhalten. Die Fassung *de quarto opere* (=D; Lüneburger Handschrift[584]), die neue Quellen insbesondere aus der Detmar-Chronik erschließt, umspannt nun die Ereignisse von der Schöpfung bis 1435 und zeugt von einer hohen individuellen Gestaltungsfreiheit. Demnach nimmt die von Korner häufig betonte Treue zu dem verwendeten Quellenmaterial im Laufe der „Wiederauflage" seiner Chronik ab.[585]

Die deutsche Abschrift, die Korner auf der Grundlage der Fassung D schuf, ist eine niederdeutsche Übersetzung, die allerdings erst – davon zeugt jedenfalls die überlieferte Form – mit der Regentschaft Karls des Großen im Jahre 768 beginnt und mit ihren jüngsten Ereignissen ins Jahr 1438 reicht.[586] Demnach wurde die deutsche Fassung nach 1438 fertig gestellt. Damit muss die Vermutung Franz Pfeiffers, die deutsche Fassung der *Chronica novella* sei noch vor 1431 beendet worden,[587] korrigiert werden. Nach Aussage Hermann Korners

---

581 Vgl. COLBERG 1985, Sp. 317-320.

582 Linköping Gymnasial- und Stiftsbibliothek. Eine Beschreibung der Handschrift findet sich bei SCHWALM 1895, S. XII. Die Handschrift kann als Originalhandschrift angesehen werden, da sie, wenn nicht von Korner selbst, so doch unter dessen Aufsicht verfasst wurde.

583 Vgl. COLBERG 1985, Sp. 319.

584 Lüneburg, Stadtbibliothek bzw. Ratsbibliothek hist. fol. 3.4. (C.2) zwei Bände. Abgeschlossen im April 1435. Nach dem Vermerk auf Blatt 1 des ersten Bandes: *Iste liber pertinet domino Conrado Langen et fratribus suis* früher im Besitz des Conrad Lange, der Ende des 15. Jahrhunderts im Lüneburger Rat saß. Band 1 enthält 272 Bl. Nach originaler Zählung, ferner 10 Bl. Register, Vorsatz- und Schlussblatt. Band 2 enthält Vorsatzblatt und 11 Bl. Register, danach 224 Bl. In originaler Zählung und ein leeres Blatt am Schluss. Beiden Bänden gemeinsam ist die sorgfältige Rubricierung. Die einzelnen Paragraphen sind gewissenhaft rubriciert, in gleicher Weise die zahlreichen Quellenvermerke, Verse u. a. Die Handschrift ist ohne Zweifel Originalhandschrift und dicht unter Korners Aufsicht entstanden (vgl. SCHWALM 1895, S. XII).

585 Vgl. COLBERG 1985, Sp. 318.

586 Vgl. ebd., Sp. 319.

587 Vgl. Franz PFEIFFER: Niederdeutsche Erzählungen aus dem XV. Jahrhundert. In: Germania 9 (1864), S. 257-289, hier: S. 259.

möchte die deutsche Fassung explizit den Laien als Leser ansprechen und will ihm „to tiidvordrive und kortewyle“[588] dienen. Die lateinische Fassung wendet sich entsprechend an ein geistliches Lesepublikum. Aus selbigen Gründen fertigte auch Erhart Groß vermutlich sowohl eine lateinische als auch eine deutsche Version seiner *Grisardis* an. Es spiegelt sich hierin ein zeitspezifisches Phänomen: Neben der bis zu diesem Zeitpunkt dominierende Schriftsprache des Lateinischen profiliert sich zunehmend die Volkssprache. Der hierdurch entstehenden Sprachenkonkurrenz tragen Korner und Groß Rechnung, wenn sie ihre Schriften zweisprachig vorlegen. Mit der Opitzschen Poetik-Reform von 1624, die der deutschen Sprache einen dem Lateinischen überlegenen Stellenwert zu schaffen versucht, findet diese Entwicklung ihren Höhe- und schließlich auch Wendepunkt. Bis zu diesem Markstein mindert sich die Dominanz der lateinischen Sprache sukzessive und weicht einem Nebeneinander der Schriftkulturen.

Von der deutschen Bearbeitung der Chronik Korners sind bislang sechs Handschriften überliefert. Nur zwei der sechs Codices geben die Chronik dabei vollständig wieder, die Handschrift H (Handschrift Hannover Ms. XIII 757[589]) und W (Handschrift Wien[590]). Die Manuskripte B (Handschrift Berlin), G (Handschrift Gießen), L (Handschrift Lüneburg) und H2 (Handschrift Hannover Ms. XXI 1283) enthalten die *Chronica novella* lediglich in Auszügen.[591]

Weil die uns heute zur Verfügung stehenden niederdeutschen Handschriften der *Chronica novella* frühestens mit der Regierungszeit Karls des Großen einsetzen, Korner die Griseldis-Bearbeitung in der lateinischen Fassung jedoch bereits während der Regentschaft Kaiser Justins I. ansiedelt, also in den 520er Jahren, existiert keine niederdeutsche Übertragung der Griseldis-Bearbeitung Korners. Dennoch soll Korners lateinische Fassung der Griseldis-Erzählung hier Berücksichtigung finden, da Korner als Lübecker Chronist klar dem deutschen Sprachraum angehört. Zudem erscheint die Integration des Stoffe innerhalb einer Chronik gerade für die

---

588 Zitiert nach: COLBERG 1985, Sp. 319.

589 Hannover, Königl. Bibliothek XIII 757, Papier Großfolio, 241 Blätter, Mitte des 15. Jahrhunderts, vermutlich vor 1447 geschrieben. 1619 im Besitz des Jacobus Albinus, der einen längeren Titel einschrieb. Der Text selbst ist von zwei Händen geschrieben, deren zweite schönere mit Blatt 148 einsetzte, nachdem sie schon Bl. 94 geschrieben hatte. Die Handschrift ist nicht original; die jüngere Schrift weist häufige Verschreibungen auf; der Abschluss des Textes deutet auf eine Vorlage hin (vgl. SCHWALM 1895, S. XV).

590 Wien, Österreichische Nationalbibliothek 3048, Papier Großfolio, 253 Blätter geschrieben von mehreren Händen des endenden 15. Jahrhunderts, wohl zu verschiedenen Zeiten (in den vorderen Teilen die jüngeren Hände).

591 Für die Beschreibug der Handschriften vgl. den Eintrag zu Hermann Korners deutscher *Chronica novella* auf Handschriftencensus (http://www.handschriftencensus.de/werke/2474).

Frage aufschlussreich zu sein, inwiefern sich im 15. Jahrhundert eine das Faktuale betonende Deutung des Stoffes durchsetzt. Zu diesem Zweck genügt es, lediglich die narrativen Scharnierstellen der Bearbeitung Korners darzustellen und die Anekdote stattdessen verstärkt im Gesamtkontext der Chronik zu verorten.

2.1 DIE VORLAGE(N)

Die Griseldis-Erzählung Hermann Korners orientiert sich, so konstatiert Schwalm, an der von Heinemann von Bonn in sein *Viaticum narracionum*[592] unter dem Titel *Paciencia*[593] eingearbeiteten Griseldis-Fassung.[594] Da diese Schrift lediglich als fragmentarische Edition vorliegt, soll die Griseldis-Erzählung des niederdeutschen Chronisten im Vergleich mit Petrarcas Griseldis-Adaptation untersucht werden. Denn diese diente – wenn nicht Korner selbst, so doch Henmannus Bononiensis bei der Abfassung seiner Schrift – gewiss als Vorlage. Korners Griseldis-Erzählung stimmt mit dem lateinischen Text des italienischen Moralphilosophen zum Teil nahezu wortwörtlich überein. Einige Stellen mögen dies belegen:

Francesco Petrarca (nach Hess 1975)	Hermann Korner (nach der Lüneburger Hs. (=L), fol. 175va – 177vab)
„‚Cogitis', inquit, ‚me, amici, ad id quod michi in animum nunquam venit; delectabar omnimoda libertate, que in coniugio rara est. Ceterum subiectorum michi voluntatibus me sponte subicio, et prudencie vestre fisus et fidei. (…) Unum vos michi versa vice promictite ac servate: ut quamcunque coniugem ipse delegero, eam vos summo honore ac veneratione prosequamini, nec sit ullus inter vos quide meo unquam iudicio aut litiget aut queratur. Vestrum fuerit me omnium quos novissem liberimum iugo subiecisse coniugij; mea sit iugi ipsius electio; quecumque uxor mea erit, illa, ceu Romani principis filia, domina vestra sit'" [Pe 182, 42 - 184, 57]	„Cogitis me amici ad id, quod numquam in meum venit animum. Delectabar enim omnimoda libertate, que in coniugio rara est. Sed quia tam unanimiter a me petitis, pro nostri territorij conservatione id fore asserentes, vestram implebo voluntatem. Sed unum michi viceversa permittere debetis et servare, ut quamcunque ego in coniugem elegero, ipsam ut dominam vestram honoretis, ac ei obediatis tamquam si iustini imperatoris esset filia. quod omnes fideliter se observaturos praemiserunt" [L: fol. 175va].

592 Das *Viaticum narrationum* des Heinemanns von Bonn: mit literargeschichtl. Anm. In: Beiträge zur lateinischen Erzählungsliteratur des Mittelalter Bd. 3. Hg. von Alfons Hilka. Berlin 1928. Online einsehbar über urn:nbn:de:hbz:061:1-16592; 03.09.2010.

593 Erzählung LXIV.

594 Vgl. SCHWALM 1895, S. XXIV, Anm. 4.

„Hec parco victu in summa semper inopia educata, omnis inscia voluptatis, nil molle nil tenerum cogitare didicerat, sed virilis senilisque animus virgineo latebat in pectore. Patris senium inextimabili refovens caritate, et pauculas eius oves pascebat, et colo interim digitos attereat; vicissimque domum rediens oluscula et dapes fortune congruas preparabat, durumque cubiculum sternebat, et ad summam angusto in spacio totum filialis obediencie ac pietatis officium explicabat. In hanc virgunculam Valterius, sepe illac transiens, quandoque oculos non iuvenili lasciva sed senili gravitate defixerat, et virtutem eximiam supra sexum supraque etatem, quam vulgi oculis conditionis obscuritas abscondebat, acri penetrarat intuitu. Unde effectum ut et uxorem habere, quod nunquam ante voluerat, et simul hanc unam nullamque aliam habere disponeret" [Pe 186, 68-188, 79].	„Hec licet parco victu esset educata. omnis tamen dedecoris expers erat. virilem animum in pectore gerens virgineo, et patris sui senium indicibili fouebat caritate, ac paucas eius oves assidua pascebat sollicitudine. Hora vero prandij domum rediens. diei congruas preparabat cibos. Durumque suum cubiculum manibus virgineis sternebat. atque [175b, Sp. 2] totius filialis obediencie obsequium diligentissime explebat. In hanc enim virginem galtherus marchio sepe illac transiens oculos defixerat, quia virtutem eximiam in etate et sexu tali rarissime repertam. discrecionis intuitu in ea consideraverat. Quapropter factum est, ut in uxorem hanc virginem et nullam aliam se habiturum disponerat" [L: fol. 175va – 175vb].
„‚Et olim', ait, ‚audisti populim meum egre nostrum ferre connubium, presertim ex quo te fecundam cognovere, nunquam tamen egrius quam ex quo marem peperisti. Dicunt enim – et sepe ad aures meas murmur hoc pervenit –‘Obeunte igitur Vaterii, Ianicule nepos nostri dominabitur, et tam nobilis patria tali domino subiacebit'" [Pe 208, 195-199].	„Olim inquid audisti griseldis populum meum egre ferre nostrum connubium, presertim ex quo te fecundam cognoverunt, nunquam tamen egrius quam modo, ex quo filium peperisti. Dicunt enim, et sepe ad aures meas hoc murmur pervenit, mortuo galthero marchinone, ianiculi nepos nostri dominabitur, et tam nobilis patria tam ignobili domino subiacebit" [L: fol. 176rb – 176va].

Die Abhängigkeit der lateinischen Fassung des niederdeutschen Chronisten von Petrarca wird deutlich. Selbst wenn Korner die Bearbeitung Petrarcas nicht direkt als Vorlage nutzte, so lag sie dem von ihm verwendeten Quellentext des Henmannus Bononiensis vor.

2.2 VON DER *HISTORIA* ZUR CHRONIK – GRISELDIS BEI HERMANN KORNER

Aufschlussreich sind jedoch gerade die Stellen, die Korner modifiziert, beispielsweise gleich zu Beginn, wenn der Chronist die Erzählung recht eigenwillig durch konkrete Orts-, Zeit- und Namensangaben, einer Minigenealogie sowie einem Quellenverweis auf Ekkehard von Aura zu beglaubigen sucht, dabei jedoch zeitliche und regionale Ebenen, die weit auseinander liegen, miteinander vermischt: „Tertio Anno Justini, qui est domini 520. Galtherus marchio akonensis, secundum egghardum in cronicis defunctus est. Cui in marchionatu successit silvanus filius suus" [L: fol. 175va].[595] Der Hinweis auf die Regentschaft Kaiser Justins

[595] [„[g]emäß der Chronik Ekkehards, starb im 3. Jahr Justins, der Kaiser war im Jahr 520, Galtherus, der Markgraf Akons [Anconas]. Dem folgte in der Regierung der Markgrafschaft sein Sohn Silvanus nach"].

I. grenzt die Zeit auf die Jahre 510-527 ein. Korner spezifiziert das Jahr noch, indem er es mit 520 angibt. Dass ein Markgraf Galtherus in demselben Jahr gestorben sein soll, irritiert deshalb, weil Korner die Herkunft des Markgrafen regional nach Akon, anstelle von Salutz, verlegt. Für die Stadt Akon sind jedoch keine Markgrafschaften überliefert. Die Überlegung, dass der Verfasser der Handschrift möglicherweise nicht Akon, sondern Ancona gemeint haben könnte, ist insofern wahrscheinlich, als Ancona unter der Führung Ravennas erstens als Markgrafschaft überliefert ist und zweitens der Stadt Salutz, die Petrarca ja am Fluss Po verortet, zumindest regional näher steht als Akon. In diesem Fall hätte der Schreiber schlicht ein Kontraktionszeichen über dem *a* vergessen, also *ā* statt *a*: „Galtherus marchio akonnensis" müsste dann heißen „Galtherus marchio ankonnensis". Der nun folgende Hinweis auf Korners Quelle kann allerdings auch diese Annahme nicht stützen. In der Chronik des Ekkehard von Aura, die Korner mit „egghardum in cronicis" unzweifelhaft gemeint haben muss, findet sich kein Hinweis auf einen Markgrafen Galtherus bzw. Walter(i)us und auch nicht auf einen Markgrafen von Ancona. Lediglich ein Erzbischof Walter von Ravenna wird erwähnt, dessen Lebensdaten jedoch in das 12. Jahrhundert fallen und somit viele Jahrhunderte nach der Kaiserzeit Justins I. liegen. Von einem Markgrafen zur Zeit Justins I. wird in Ekkehards Chronik nichts berichtet. Dass Korner dann auch noch mittels einer Minigenealogie – „Cui in marchionatu successit silvanus filius suus" – seine Angaben zu verifizieren sucht, entspricht dem Verfahren eines Chronisten, liefert an dieser Stelle aber ebenfalls keine brauchbaren Informationen. Denn auch ein Silvanus findet sich in Ekkehards Chronik nicht. Bemerkenswert erscheint dennoch, dass Korner den Sohn Galtherus' erstens namentlich nennt, und zweitens dessen Existenz und Werdegang vorzieht, dem Leser also somit den guten Ausgang der Geschichte – die erfolgreiche Zeugung von Nachkommen der Erbsicherung wegen –vorwegschickt.

Korner strebte danach, die Griseldis-Erzählung in seine Chronik einzuarbeiten und sie dabei zu verifizieren und zu autorisieren. Der konkrete Hinweis Korners auf Ekkehards Chronik, die ihm als Anknüpfungspunkt für die Griseldis-Erzählung gedient haben soll, erscheint nur dann plausibel, wenn Korner diese tatsächlich verwendet hat, was sich aber heute nicht mehr nachvollziehen lässt. Die Vermutung, dass Korner möglicherweise eine heute verschollene Handschrift benutzte, kann nicht mit letzter Sicherheit angenommen werden. Wie Schwalm konstatiert, hatte Korner offensichtlich eine „große Vorliebe"[596] für die

[596] SCHWALM 1895, S. XXIII, Anm. 10.

Integration von moralischen und novellistischen Erzählungen, wie der erste Teil seiner Chronik beweist, die häufig dem *Viaticum* Heinemanns entnommen sind. Gerade diese zeugen, wie Schwalm weiter ausführt, von einer „willkür in der anfügung von einzelheiten, die scheinbar genauerer kenntnis entspringen, und in der freien erfindung der personen- und ortsnamen völlig die zügel schiessen lassen und in jeder fassung nach belieben anders (sic)“[597] ausfallen können. Dementsprechend können Quellenverweis, Lokalisierung und Namensnennungen auch frei erfunden sein.

2.3 GRISELDIS UND THEODORA – EXEMPLA VORBILDLICHER FÜRSTENGATTINEN?

Trotzdem stellt sich die Frage, weshalb der niederdeutsche Chronist die Erzählung ausgerechnet an dieser Stelle einbindet. Da bei Ekkehard weder ein Markgraf von Ancona, noch ein Walter(i)us von Akon, noch ein Silvanus oder eine Griseldis zu finden sind, muss diese Frage von einer anderen Seite aus aufgeschlüsselt werden:

Bezeugt ist nämlich die Existenz einer Theodora, wie Korner die Schwester des Markgrafen entgegen Petrarcas Vorlage nennt, die während des Prüfungsgeschehens die Kinder von Griseldis und Galtherus großzieht: „Factum est ergo ut theodora uxor domini mediolanensis, soror galtheri marchionis appropinquaret” [L: fol. 177ra].[598]

Petrarca konzentriert sich in seiner Fassung an dieser Stelle auf den Grafen Panico von Bologna, den Schwager Valterius’: „Iam Panici comes propinquabat, et de novis nupcijs fama undique frequens erat; premissoque uno e suis, diem quo Salutias perventurus esset acceperat“ [Pe 228, 298f.].[599] Die Schwester des Markgrafen und Ehefrau des Grafen Panico findet keine Erwähnung. Dass Korner dieser Figur solche Aufmerksamkeit schenkt und ihr einen Namen gibt, erscheint demzufolge bemerkenswert. Der Name Theodora ist überdies für die von Korner angegebene Zeit historisch bezeugt. Theodora war die Ehefrau Kaiser Justinians I. (527-578), der vor seiner Krönung zum römischen Kaiser als Berater seines Onkels, Kaiser Justin, tätig war und sich bereits während dieser Zeit mit Theodora vermählte. Insbesondere Prokop (um 500-ca. 562) informiert in seinen *Anekdota* über das Leben Theodoras, wobei er ein recht negatives

---

597 Ebd., S. XXIV.

598 [„Es geschah also, dass sich Theodora näherte, die Gemahlin eines mailändischen Herrn und die Schwester Galtherus’“].

599 [„Schon näherte sich der Graf von Panago, und die Kunde von der neuen Hochzeit verbreitete sich überall; nachdem er einen seiner Leute vorausgeschickt hatte, erfuhr man den Tag, an dem er nach Saluzzo gelangen würde“].

Bild der späteren Kaiserin entwirft.[600] Als Tochter eines Bärenwärters in Konstantinopel verdingte sich Theodora bis zu ihrer Ehe mit Justinian als Zirkusschauspielerin, was in spätantiker Auffassung dem Rang einer Prostituierten entsprach. Es wird berichtet, dass Theodora von großer Schönheit war und nach ihrer Erhebung zur ‚Augusta' einen enormen Einfluss auf Justinian ausübte; dieser reichte zwar nicht aus, um auch außenpolitische Fragen mitbestimmen zu können, in der einschlägigen Forschung wird jedoch angenommen, dass Theodora ihre repräsentativen Aufgaben vorbildlich ausführte, sich karitativ engagierte und vermutlich einen gewaltigen Anteil an der Verabschiedung von Gesetzen gegen die Prostitution und den Mädchenhandel hatte.

Dass Korner der Schwester des Markgrafen diesen bedeutsamen Namen gibt, lässt den Schluss zu, dass ihn die reale Theodora nachhaltig beeindruckte. Diese Annahme wird auch dadurch gestützt, dass Korner dem Gatten der literarischen Theodora keinen Namen gibt. Es ist zudem denkbar, dass der Chronist eine Parallele zwischen der ungleichen Ehe Theodoras mit Kaiser Justinian und der zwischen dem Bauernmädchen Griseldis und dem Markgrafen Galtherus erkannte, und die Griseldis-Erzählung deshalb zu diesem frühen Zeitpunkt seiner Chronik ansiedelte. Dass er der Schwester des Markgrafen, die im Übrigen – anders als bei Petrarca – mit einem edlen Herrn aus Mailand und nicht aus Bologna verheiratet ist, den Namen Theodora gibt und nicht seiner Protagonistin, die, abgesehen von dem Prostitutionsverdacht, weit mehr Ähnlichkeiten zur realen Figur aufweist, lässt sich darauf zurückführen, dass Korner den Wiedererkennungseffekt durch die Beibehaltung der durch die Vorlage vorgegebenen Namen zu gewährleisten suchte. Sollte sich Hermann Korner tatsächlich an Kaiserin Theodora orientiert haben, so diente die Griseldis-Bearbeitung als Exempel im Sinne einer Veranschaulichung zum einen einer gelungenen ungleichen Ehe und zum anderen einer vorbildlichen Erfüllung ehelicher Pflichten einer Fürstengattin.

Wie später Steinhöwel konzentriert sich auch Korner auf die eigentliche Griseldis-Erzählung, die er chronistischen Prinzipien folgend durch konkrete Zeit- und Ortsangaben zu verifizieren sucht. Dieses Vorhaben hat jedoch sonst kaum einen Einfluss auf die Gestaltung des Stoffes. Denn obgleich der niederdeutsche Chronist die Erzählung im Vergleich zu Petrarca deutlich kürzt, modifiziert er die wichtigen narrativen Elemente nicht. Zwar fällt die Einführung des Markgrafen Galtherus wesentlich knapper aus, doch auch er verschwendet seine Zeit mit der Jagd („Iste Galtherus venatui aucupioque deditus multum fuit, in tantum

[600] Vgl. Hans-Georg BECK: Kaiserin Theodora und Prokop. Der Historiker und sein Opfer. München u. a. 1986.

etiam quod ad status sui honestatem parum attenderat“ [L: fol. 175va]),[601] weshalb seine Untertanen – besorgt um die Zukunft des Reiches – ihn bitten, eine Frau zu nehmen. Obwohl der Graf überzeugt davon ist, dass die Ehe auch die Freiheit eines Mannes beendet („Delectabar enim omnimoda libertate, que in coniugio rara est“ [L: fol. 175va][602]), willigt er – bewegt durch die Worte der Freunde („Moverunt pie hec preces domini animum, et tale dedisse fertur responsum: ‚Cogitis me amici ad id, quod numquam in meum venit animum‘“ [L: fol. 175va][603]) – schließlich ein und begibt sich auf Brautsuche. Wie Petrarcas Protagonist wird auch Galtherus während eines Spaziergangs fündig. Die zuvor als tugendhaft („speciosam moribus et fama ingenuam valde“ [L: fol. 175va][604]) und jungfräulich („omnis tamen dedecoris expers erat, virilem animum in pectore gerens virgineo“ [L: fol. 175va][605]) eingeführte Griseldis, die ihren alten Vater versorgt, erregt sofort Gualtherus Aufmerksamkeit. Und wie sein Vorgänger erkennt auch dieser Markgraf sogleich die Tugend Griseldens, die ihn nicht sexuell affiziert, sondern ihn wie einen alten Mann, also ebenfalls tugendhaft, anspricht („discrecionis intuitu in ea consideraverat. Quapropter factum est, ut in uxorem hanc virginem et nullam aliam se habiturum disponeret“ [L: fol. 175vb][606]).

Es folgt entsprechend der italienischen Vorlage die Brautwerbung beim Vater Griseldens. Dieser antwortet in gewohnter Manier: „Nichil aut velle, aut nolle debeo, nisi quod tibi placitum sit, quia dominus meus es“ [L: fol. 175vb].[607] Nachdem Galtherus Griseldis das Gehorsamkeitsversprechen abgenommen hat [vgl. L: fol. 175vb – 176ra], verpflichtet er auch seine Untertanen zu Gehorsam und Ehrerbietung gegenüber der neuen Frau („Hec uxor mea est; hec domina vestra; hanc ut me colite et amatote” [L: fol. 176ra][608]). Es schließt sich die Entkleidungsszene an, welche die Initiation Griseldens als Markgräfin einleitet [vgl. L: fol. 175ra]. Ohne auffallend einschneidende Modifikationen – es sind lediglich Kürzungen und gelegentliche Variationen in der Wahl der Worte auszumachen – übernimmt Korner die Reihenfolge der Ereignisse: Die Heimführung der Braut auf das Schloss des Fürsten, die

601 [„Dieser Galtherus gab sich mit großem Zeitaufwand der Jagd und dem Vogelfang hin, und zwar so sehr, dass er seine Aufmerksamkeit nicht in ausreichendem Maße auf das Ansehen seines Standes richtete“].

602 [„Ich erfreute mich nämlich jeglicher Freiheit, die in der Ehe ja selten ist“].

603 [„In frommer Weise bewegten sie mit diesen Bitten den inn ihres Herrn, und es heißt, dass dieser eine solche Antwort gegeben habe: ‚Ihr zwingt mich, Freunde, zu etwas, das niemals in meinen Sinn kam‘“].

604 [„auffallend im Hinblick auf ihren sittlichen Lebenswandel und äußerst edel im Hinblick auf ihren Ruf“].

605 [„dennoch war sie jeden Makels unteilhaft und trug einen standhaften Sinn in ihrer jungfräulichen Brust“].

606 [„mit Rücksicht auf die Mäßigung in ihr hatte er sie betrachtet. Und deswegen geschah es, dass er beschloss, dass er diese und keine andere Jungfrau zur Gattin haben wollte“].

607 [„Ich habe nichts zu wollen oder nicht zu wollen, außer dem, was dir beliebt, weil Du ja mein Herr bist“].

608 [„Diese ist meine Gattin, diese ist Eure Herrin; wie mich sollt ihr sie verehren und lieben“].

Hochzeitsfeier, schließlich das Brautlob [vgl. L: fol. 176ra]. Wie Petrarca beginnt das Prüfungsgeschehen in Korners Fassung dann, als das erste gemeinsame Kind abgestillt ist („Cum vero ablactata esset infantula, galtherus suam uxorem, licet iam satis in prosperis probatam, [e]tiam et in adversis experiri volens“ [L: fol. 176ra][609]). Dabei verkürzt Korner das Geschehnis auf eine bloße Faktenschilderung; Valterius' „mirabilis cupiditas“ [Pe 200, 146f.], der bei Petrarca als Begründung der Proben dient, entfällt, wird aber dann im Zuge der Fortnahme des zweiten Kindes akzentuiert: „Quo post biennium ab ubere nutricis segregato, ad curiostitatem solitam reversus galterus“ [L: fol. 176rb].[610] Zudem ignoriert der Chronist den Hinweis des Erzählers in der lateinischen Vorlage, die Gelehrten mögen darüber richten, ob das Vorhaben des Markgrafen lobenswert sei [vgl. Pe 200, 147]. Der Prüfungsverlauf wird jedoch ansonsten kaum verändert: Galtherus nimmt Griseldis die Kinder und täuscht deren Ermordung vor (Probe I), er trennt sich von ihr aufgrund ihrer niederen Herkunft zugunsten einer zweiten, standesgemäßeren Frau (Probe II) und bittet sie anschließend, für diese den Brautdienst zu verrichten (Probe III). Wie Petrarcas Griseldis erträgt auch Korners Protagonistin die Qualen in stoischem Gehorsam („Tu domine princeps noster et dominus es (…). De rebus tuis fac quod libet “ [L: fol. 176ra][611]) und wie dessen Markgraf wendet sich auch Galtherus in der niederdeutschen Fassung weinend von Griseldis ab, weil ihn deren Beständigkeit tief rührt („Habundabant viro lacrime et omnibus circumstantibus. ut se marchio diucius continere non posset. (...) et sic lacrimando abcessit“ [L: fol. 177ra][612]). Insofern folgt Korner deutlich Petrarcas Figurengestaltung, der die Artikulation von Gefühl, die ja bei Boccaccio lediglich zaghaft angedeutet ist, intensiviert, um so die Grausamkeit des Prüfungsgeschehens abzumildern.

Mit der bevorstehenden Ankunft der neuen Braut, verkörpert durch die gemeinsame Tochter, die entgegen den Aussagen Galtherus bei dessen Schwester unwissend ihrer wahren Herkunft erzogen wurde, beschreitet Korner nun jedoch eigene Wege. Wie bereits dargestellt, gewinnt die Schwester des Markgrafen, genannt Theodora, in der niederdeutschen Fassung an Gewicht. Dass Korner sie namentlich einführt und ihren Wohnort von Bologna nach Mailand verlegt („theodora uxor domini mediolanemque“ [L: fol. 177ra]), lässt sich zwar historisch nicht

609 [„Als aber das Kindchen abgestillt war, wollte er seine Gattin, obwohl sie schon in guten Dingen geprüft und für gut befunden worden war, auch in leidvollen Umständen auf die Probe stellen“].

610 [„Als dieses [das Kind; N.A.] nach zwe Jahren von der Brust der Amme getrennt worden war, kehrte Galtherus zu seine üblichen Neugier zurück“].

611 [„Du, Herr, bist unser Herr und Gebieter. Tue in deiner Lage, was dir beliebt“].

612 [„Dem Mann [Galtherus; N.A.] liefen die Tränen über und allen Umstehenden, so dass der Markgraf sich nicht länger beherrschen konnte, und so zog er sich unter Tränen zurück“].

nachvollziehen (in Mailand ist um diese Zeit keine Theodora des öffentlichen Lebens belegt); dennoch liegt der Schluss nahe, dass es Korner um eine Faktualisierung der Erzählung ging. Diese Annahme deckt sich auch mit den genauen Orts- und Zeitangaben zu Beginn. Schließlich verweist der Name wahrscheinlich auf die zu dieser Zeit existierende Kaiserin Theodora, Gemahlin Kaiser Justinians, die – wie Hans-Georg Beck betont – ein großes Interesse für die Verhältnisse in Italien (insbesondere die Eroberung Ravennas und die Einflussnahme Kaiser Justinians auf die Besetzung des Bischofsstuhls von Ravenna) hatte.[613] Möglicherweise inspirierte diese Frau Korner dazu, die Griseldis-Erzählung überhaupt in seine *Chronica novella* einzuarbeiten. Mit der erneuten namentlichen Nennung Theodoras bei der Ankunft der adeligen Gesellschaft aus Mailand („ecce thodora marchionis soror advenit" [L: fol. 177rb]) wird die Wichtigkeit dieser Person für Korner noch einmal evident. Petrarca spricht an dieser Stelle lediglich von „comes supervenerat" [Pe 230 ,312], Steinhöwel dagegen richtet den Fokus auf den Grafen von Bologna („dar nach (...) kam der graf von Pauintz" [St 231, 365]).

Die Schlusssequenz gestaltet der Lübecker Chronist wiederum entsprechend der Vorlage. Der Markgraf fordert Griseldis, nachdem die Hochzeitsgesellschaft Platz genommen hat, zum Brautlob auf. Griseldis würdigt die Tugend und Schönheit der jungen Frau, bittet jedoch gleichzeitig um Nachsicht, da ihr die Auserwählte zarter besaitet zu sein scheint als sie selbst. Die Auflösung der Proben erfolgt durch Galtherus

> Satis et plusquam satis est michi, mea griseldis karissima percognita et probata fides tua. Nec sub celo puto esse aliquem, qui tanta coniugalis fidelitatis experimenta susceperit, quanta ego in te expertus sum. Et hec dicens caram coniugem suam leto rubore perfusam, et velud e sompno turbido excitatam, cupidis ulnis amplexans et de osculans ait: ‚Tu sola es uxor mea karissima, aliam non habui, nec unquam habere cupio' [L: fol. 177rb – 177va].[614]

und nicht – wie bei Erhart Groß – durch die Protagonistin. Damit knüpft Korner an die stoffgeschichtliche Tradition der romanischen Fassungen an. Anders jedoch als Petrarca tritt das Handeln des Markgrafen in der niederdeutschen Bearbeitung stärker in den Vordergrund, wenn es statt „nec sub celo aliquem esse puto qui tanta coniugalis amoris experimenta perceperit" [Pe 234, 335f.] heißt „[n]ec sub celo puto esse aliquem, qui tanta coniugalis fidelitatis experimenta susceperit, quanta ego in te expertus sum" [L: fol. 177rb]. Und deutlicher

---

613 Vgl. BECK 1986, S. 124 und S. 127.

614 [„Genug und mehr als genug ist mir, teuerste Griseldis, deine Treue erkannt und bewiesen. Und ich glaube nicht, dass es jemanden unter dem Himmel gibt, der eine so große Versuchung der ehelichen Treue unternehmen würde, wie ich es bei Dir getan habe. Und während er diese Worte sagte, umarmte er seine teure Gattin mit begierigen Armen, deren Gesicht von freudiger Röte bedeckt war und die gleichsam aus einem unruhigen Schlaf geweckt worden, küsste sie heftig und sprach: ‚Du bist meine einzige und meine teuerste Gattin, ich hatte keine andere und wünsche niemals eine andere zu haben'"].

betont Korner die Sympathien Galtherus' gegenüber seiner so hart geprüften Gattin, wenn er diese zweifach als „griseldis karissima" bzw. „uxor mea karissima" apostrophiert. Auffallend ist auch die Erweiterung der Possessivpronomina von „filia tua es" [Pe 234, 339f.] und „tuus est filius" [Pe 234, 340] zu „filia tua et mea est" und „filius tuus et meus est" bei Korner. Dies verweist auf die gemeinsame Elternschaft, wie sie bereits bei Boccaccio angelegt ist „(...) per tuoi e miei figliuoli" [Bo 953, 63] und in der noch stärkeren Betonung bei Erhart Groß ihren Höhepunkt findet. Korner beendet seine Geschichte mit dem Hinweis darauf, dass die nun erneut gefeierte Hochzeit der ersten in nichts nachstand [vgl. L: fol. 177va]. Damit vernachlässigt der Chronist das formelhafte Ende der Bearbeitung Petrarcas, das an die Konzeption von Märchen erinnert:

> Multosque post per annos ingenti pace concordiaque vixere; et Valterius inopem socerum, quem hactenus neglexisse visus erat, ne quando concepte animo obstaret experiencie, suam in domum translatum in honore habuit, filiam suam magnificis atque honestis nupcijs collocavit, filiumque sui dominij successorem liquit, et coniugio letus et sobole [Pe 236, 351-355].[615]

Auch die auf diese Sequenz folgende Schlussbemerkung („Hanc historiam..." [Pe 238, 356-365]), in der Petrarca eine eigene knappe Deutung der Erzählung unternimmt, fehlt in Korners Fassung. Folglich lässt sich Korners Griseldis-Bearbeitung nur vor dem Hintergrund chronikalischen Erzählens interpretieren: Als Ereignis, dessen Faktualität der Lübecker Verfasser durch konkrete Ort- und Zeitangaben sowie die namentliche Referenz auf mutmaßlich real existierende Figuren des öffentlichen Lebens zu unterstreichen versucht. Die Parallelität des Lebens von Kaiserin Theodora und dem Griseldens, die sich im sozialen Aufstieg der beiden verdichten lässt, mag Korner Anlass dazu gewesen sein, die Griseldis-Erzählung in seine Chronik aufzunehmen.

2.4 ZUSAMMENFASSUNG

Auf struktureller Ebene zeigt sich, dass die Einbindung des Griseldis-Stoffs in eine Chronik eine Faktualisierung der Geschichte bedingt. Dies lässt sich an der Konkretisierung topographischer und temporaler Angaben sowie der Bezugnahme auf vermeintlich historische Personen belegen. Die Griseldis-Erzählung wird zeitlich der Regentschaft Kaiser Justins I. zugeordnet und konkret mit dem Jahr 520 angegeben, die Herkunft des Markgrafen entgegen

[615] [„Später lebten sie viele Jahre lang in außerordentlichem Frieden und Eintracht. Und Walther brachte den armen Schwiegervater, den er bis dahin zu vernachlässigen schien, damit dieser nicht jemals das geplante Prüfungsvorhaben durch seine Sinnesart stören sollte, in sein Haus und hielt ihn in Ehre. Er verheiratete seine Tochter ehrenwert und herausragend, und übergab sein Reich in die Hände seines Sohnes, und lebte glücklich sowohl in seiner Ehe als auch mit seinen Nachkommen"].

Boccaccios und Petrarcas Ausführungen von Salutz nach Akon beziehungsweise Ancona verlegt. Zudem bezieht sich Korner explizit auf die Chronik des Ekkehard von Aura und benennt den Sohn des Markgrafen in Form einer Minigenealogie. Wenngleich für die von Korner genannte Zeit weder ein Markgraf von Akon beziehungsweise Ancona noch ein Silvanus überliefert sind, schien es dem niederdeutschen Chronisten wichtig zu sein, auch die Geschichte von Griseldis und dem Markgrafen Galtherus zu beglaubigen. Hierfür spricht auch, dass Korner die sonst namenlose Schwester des Markgrafen, die im Verborgenen die scheinbar ermordeten Kinder aufzieht, als Theodora einführt. Möglichweise spielt Korner damit auf die reale Theodora, Gattin des Kaisers Justinian I., an, deren sozialer Aufstieg von einer Zirkustänzerin zur Ehefrau des Kaisers an den von dem Bauernmädchen Griseldis zur Fürstengattin erinnert.

Neben diesen Neuerungen folgt Korner ansonsten im Wesentlichen der Vorlage von Petrarca. Griseldis wird als gehorsame Dulderin inszeniert. Einzig die Betonung der gemeinsamen Elternschaft, wie sie bereits bei Boccaccio vage formuliert ist, unterscheidet Korners Fassung von der Petrarcas.

3. DER GRISELDIS-STOFF ALS GEISTLICHES EXEMPEL – EINE ANONYME BEARBEITUNG AUS MITTELFRANKEN (UM 1460)

3.1 DIE VORLAGE(N)

Die Griseldis-Bearbeitung des mittelfränkischen Anonymus mit dem Titel *Eyn gut exempel von eyner togentlichen greffyn* wurde 1963 von Wolfgang Stammler in seiner *Spätlese des Mittelalters*[616] zusammen mit anderen bisher unbeachteten spätmittelalterlichen Prosastücken herausgegeben. Die Handschrift entnahm Stammler dem Kodex G.B.f° 47, v.J. 1460, Bl. 66b-68b des Kölner Stadtarchivs. Von der mittelfränkischen Griseldis ist bislang nur diese eine Handschrift[617] bekannt.

In Abgrenzung zu Stammlers These, die mittelfränkische Griseldis verweise auf Boccaccio,[618] konstatiert Joachim Knape eine starke Orientierung an Petrarca, die er mittels eines Strukturvergleichs plausibilisiert. Der Hinweis darauf, dass „durch den deutschen Stil [der

616 STAMMLER 1963.

617 Vgl. Kristina DOMANSKI: Lesarten des Ruhms. Johann Zainers Holzschnittillustrationen zu Giovanni Boccaccios „De mulieribus claris". Köln/Weimar/Berlin 2007, S. 41, Anm. 162.

618 Vgl. STAMMLER 1963, S. 92.

mittelfränkischen Fassung; N.A.] (...) lateinischer Satzbau hindurch“[619] schimmere, liefert Stammler den Anknüpfungspunkt dafür, eine gekürzte latinisierte Fassung Boccaccios als Vorlage in Betracht zu ziehen. Knape sieht darin dagegen den Hinweis, Petrarcas Griseldis-Brief als Inspirationsquelle zu qualifizieren. Hierbei scheint es allerdings auch bedenkenswert, dass auch Erhart Groß eine heute leider verschollene lateinische Fassung seiner *Grisardis* schrieb, so dass auch diese theoretisch als Vorlage in Frage kommen könnte. Denn auch die *Grisardis* offenbart im Vergleich zur mittelfränkischen Bearbeitung Überschneidungen. So beispielsweise gleich zu Beginn die Vorstellung des Markgrafen [vgl. An 35, 1-3].[620] Bei Anonymus heißt es diesbezüglich „ein togentsamer wiser grafe nicht verre von Rome gesessen, der willen hatte, kuslichen zu leben biß an sin ende“. Dies stellt Knape in Bezug zu Petrarcas Beschreibung „ad summam omni ex parte vir insignis (…)“ und „presenti sua sorte contentus“ [Pe 178, 17ff.].[621] Die Begründung für die Abwehr gegen die Ehe, die in der mittelfränkischen Fassung ja klar zum Ausdruck kommt, der Graf will keusch leben, wird bei Petrarca nicht näher spezifiziert. Valterius ist zwar tugendsam und von edlem Geblüt, von dem Wunsch nach einem keuschen Leben spricht Petrarca allerdings nicht. Sein Valterius möchte nicht heiraten, um frei zu bleiben [vgl. Pe 182, 43 - 184, 44]. Auch die Brautschau, die in der Bearbeitung Petrarcas ungeplant während eines Spazierganges vollzogen wird, erscheint in der mittelfränkischen Fassung weniger spontan. Denn der Graf ist von Grisillas Tugend bereits im Voraus überzeugt. Auch hier scheint mir eher ein Bezug zu Erhart Groß zu bestehen, welcher der Brautschau die Kenntnisnahme Griseldens durch den Grafen vorwegschickt.[622] Ähnlich verhält es sich auch mit der Heimkehr Grisillas zum Vater nach der Trennung vom Markgrafen. Wie Erhart Groß gibt der mittelfränkische Verfasser die Gedanken des Vaters in direkter Rede wieder: “Ich wuste wol, daz ez also gaen sulde. Nym dine cleyder, sie hencken off dem ricke [Nagel, Haken; N.A.]!“ [An 36, 61f.]. Petrarca schildert diese Szene indirekt durch

619 KNAPE 1978, S. 29.

620 Die Zitate im Text, die der Griseldis-Bearbeitung des mittelfränkischen Anonymus entstammen, beziehen sich auf die Edition von STAMMLER 1963 und sind mit dem Kürzel An gekennzeichnet. Dabei steht die Angabe der Seite vor dem Komma, die Zeile danach.

621 Die Angaben beziehen sich auf die Edition von HESS 1975. [„Ein vorbildlicher Mann in jeglicher Hinsicht und mit seinem gegenwärtigen Schicksal zufrieden“].

622 Bei Erhart Groß heißt es diesbezüglich: „die [Grisardis; N.A.] sach der marggraf auß dem fenster seynes pallatz zu den zeiten, wenn sie mit den schafen umb ging, und vorswigen hatte er lange zeit achtung gehabt auf den vater und die tochter (…)“ [Gr 25, 30-33]. Boccaccio beschreibt dies so: „Erano a Gualtieri buona pezza piaciuti i costumi d’una povera giovinetta che d’una villa vicina a casa sua era, e parendogli bella assai estimò che con costei dovesse potere aver vita assai consolata“ [Bo 943, 9]. [„Schon lange hatte Herr Gualtieri Wohlgefallen an einem armen Mädchen gefunden, das in einem Dorfe nahe bei seinem gewöhnlichen Aufenthaltsort wohnte (…)“] [Bo Ü, 832].

den heterodiegetischen Erzähler [vgl. Pe 226, 288-292]. Erhart Groß dagegen baut sie zu einem Dialog in direkter Rede aus. In diesem äußert Grisardens Vater: „is daz nicht kumen daz ich vor hatte sorg, und daz ůbel daz ich furcht, daz had mich begriffen“ [Gr 48, 16-18]. Obgleich die Übereinstimmung der Reihenfolge – der Vater empfängt seine Tochter, sieht seine Vorahnungen bestätigt, die Bevölkerung trauert – bei Petrarca und dem mittelfränkischen Anonymus von Knape als Indiz dafür gewertet wird, dass sich die anonyme Fassung direkt auf Petrarca bezieht, scheint mir der Aspekt der direkten Rede eher auf Groß zu verweisen. Ähnlich verhält es sich mit der Frage nach der Faktizität des Erzählten, die sich in der anonymen Fassung aufgrund des exemplarischen Charakters des Prosa-Textes nicht stellt: „Als ich gelesen habe, han ich recht verstanden (…)“ [An 35, 1]; auch für Erhart Groß, dessen *Grisardis* ebenfalls auf das Exemplum im Sinne eines Funktionsbegriffs verweist, ist die Wahrhaftigkeit dessen, was der Griseldis-Stoff vermittelt, nicht von großer Relevanz: „und als es ist von gewonheit der hystorien schreiben, das sie zu seczen und abnemen nach der bequemlichkeit der vergangen sachen, als wisz der leszer, das das auch ist hie geschehen, wann es ist leicht an vil dingen anders verlauffen, den es hie gemalt ist von eym guten manne zu nürmberg (…)“.[623] Knape liegt richtig, wenn er hinsichtlich der Auslegung des Exempels am Ende der Grisilla-Fassung deutliche Parallelen zu Petrarca betont, allerdings legen die von ihm ausgewählten Textbeispiele nicht zwingend den Schluss nahe, der anonyme Schreiber habe sich auf Petrarca bezogen. Meines Erachtens verweisen manche Textstellen auch darauf, dass der mittelfränkische Verfasser die lateinische Fassung Erhart Groß’ gekannt haben könnte. Die regionale Nähe und der geistliche Kontext würden eine solche Vermutung stützen.

3.2 GRISELDIS IN PARALLELITÄT ZUR MUTTER GOTTES

Die Griseldis-Geschichte wird auf zwei Blättern berichtet, wohingegen sie bei Erhart Groß 21 Blätter (Breslauer Handschrift) füllt. Der anonyme Text offenbart im Vergleich sowohl zu Boccaccio und Petrarca als auch zu Erhart Groß ein deutlich gekürztes Handlungsgerüst, bei einer gleichzeitigen Verschärfung des Prüfungsgeschehens. So wird bereits die Ermordung der

623 Die Ergänzung des in der Breslauer Handschrift verstümmelten Schlusses durch Friedrich Eichler nach dem Nürnberger Codex VIII, 16 erfolgt ab fol. 160v, Sp. 2. Der in der Breslauer Handschrift durch Philipp Strauch veröffentlichte Schluss gibt hier eine andere Auskunft: „es sol auch ein itlicher leser und zuhorer wissen, das diseu istory nach dißem vorgeschriben synn sich also verlauffen hat und geschehen ist“ [Gr 53, 17-20]. Hier wird in alter Manier, sprich entsprechend den Ausführungen in Petrarcas Altersbrief, die Faktizität der Erzählung bestätigt. Dieser Schluss wurde allerdings von Strauch aus der Handschrift M1 rekonstruiert. Der eigentliche Schluss der Breslauer Handschrift, den Eichler wenige Jahre später aufgrund der Entdeckung des Nürnberger Codex, nachlieferte, zeigt, dass Groß der Frage, ob sich die Geschehnisse rund um Grisardis wirklich zugetragen haben, weniger Gewicht beimaß.

Kinder explizit durch den Knecht artikuliert, während dies in anderen Fassungen lediglich angedeutet wird. Der Heimholung der Kinder [vgl. An 36, 67 - 37, 71], die nicht bei einer Verwandten des Markgrafen aufgezogen werden, sondern im Verborgenen [vgl. An 36, 51], folgt der eingeforderte Brautdienst Grisillas bei der zweiten Hochzeit, also die dritte Probe [vgl. An 37, 72-79]. Das Brautlob, das von Grisilla verlangt wird, und als vierte Prüfung angesehen werden kann, findet hier – entsprechend der Bearbeitungen von Boccaccio und Petrarca – statt [vgl. An 37, 80-84], während es Groß gemäß seiner Korrektur des Schlusses ausgespart. Die Lösung der Proben und die Wiederaufnahme Grisillas [vgl. An 37, 84-93], verbunden mit ihrer Neueinkleidung, initiiert hier entsprechend der italienischen Vorgänger der Markgraf.

Der Auslegung des Exempels widmet der anonyme Verfasser im Vergleich zur eigentlichen Geschichte einen recht großen Teil der Schrift [vgl. An 37, 94-109]. Darin verweist er auf die Unberechenbarkeit des göttlichen Willens, die einen jeden zuerst mit „vil gnaden vnd freuden jn geistlicher ynnigkeit“ [An 37, 96] beschenkt, dann aber diese in „sware bekorunge“ [An 37, 100] und Krankheit [vgl. An 37. 100] verkehren kann. Abgebildet sieht der Verfasser diese Ungewissheit des Schicksals in jenem Grisillas, die vom armen Mädchen zur Markgräfin aufsteigt und nach Jahren der tugendhaften Eheführung wieder verstoßen wird. Wie Grisilla, die für ihre Demut und ihren Glauben in die göttliche Führung mit der Wiederaufnahme in das Schloss, der Ehe und ihrer Familie belohnt wurde, so „(…) kompt der herre [jenen, die in Gott vertrauen; N.A.] witder mit großen gnaden (…)“ [An 37, 105f.]. Ziel des mittelfränkischen Anonymus’ ist es, „an Grisillas Schicksal exemplarisch den Gegensatz von göttlicher Erhebung und Prüfung“[624] aufzuzeigen. Damit nähert sich der Verfasser deutlich an den interpretativen Charakter der Griseldis-Bearbeitung Petrarcas an, der ja ebenfalls anhand des Stoffes das Verhältnis von Gott und Mensch darzustellen sucht. Der religiöse Kontext, aus dem der Verfasser der mittelfränkischen Griseldis-Bearbeitung zu stammen scheint, erschließt sich auch aus dem Überlieferungskontext der Handschrift: das Grisilla-Exempel ist im ersten Teil der Handschrift umschlossen von Texten der Marienverehrung (z. B. einem „Marien-Abc“, einer „Marienkrone“, „Dem Rosenkranz Mariens“ sowie einem „Marienpsalter“). Diese Einbettung des Exempels in marianische Zusammenhänge intendiert, so vermutet auch Joachim Knape, einen „typologische[n] Bezug zwischen Grisilla und Maria“.[625] Denn wie Grisilla erfährt auch Maria den unvorhersehbaren Ratschluss Gottes (Verkündigung), erträgt

624 BERTELSMEIER-KIERST 1988, S. 136.
625 KNAPE 1978, S. 51.

das ihr durch die Kreuzigung ihres Sohnes widerfahrende Leid und wird nach diesem Martyrium als Himmelskönigin in den Himmel aufgenommen.[626] Eine zweite Deutungsmöglichkeit des Überlieferungskontextes fokussiert den Adressatenkreis. Demnach richten sich sowohl die marianischen Texte als auch das Grisilla-Exempel vorrangig an Leserinnen, die einem geistlichen Kontext entstammen, also beispielsweise Nonnen.[627]

Wenn Ursula Hess betont, dass in der mittelfränkischen Griseldis-Fassung „(...) der Gattungssprung in die geistliche Exempelliteratur mit allen inhaltlichen und formalen Konsequenzen vollzogen“[628] sei, so ist ihr diesbezüglich zuzustimmen, schließlich verweist bereits die Überschrift *Ein gut exempel von eyner togentlichen greffyn, die jre togenden edel machten*[629] auf den Exempelcharakter.

Der Absicht, den Stoff zu einem Exemplum zu verarbeiten, ist es geschuldet, dass sich die Handlung auf ein grobes Gerüst verkürzt, jede Individualisierung getilgt und die Lokalisierung des Geschehens auf einen unbestimmten Ort verlegt wird, wie Hess argumentiert.[630] Allerdings ist dem nicht gänzlich beizupflichten: Denn wie in der Bearbeitung Groß’ sticht auch in der anonymen Fassung gerade die namentliche Nennung der Protagonistin zwischen all den funktionalisierten Charakteren hervor. Dies erscheint durchaus erwähnenswert, erhält Grisilla doch durch ihren Vornamen eine Identität, die den anderen Figuren vorenthalten bleibt. Dass gerade nur die weibliche Hauptfigur bei Groß und dem mittelfränkischen Anonymus einen Namen trägt, ist dadurch zu erklären, dass beide Verfasser das Verhalten der Griseldis-Figur als durchaus nachahmenswert erkannten. Dies führt allerdings in der mittelfränkischen Fassung nicht – wie es in der *Grisardis* der Fall ist – zu einer generellen Aufwertung und Korrektur der Gestalt. Grisilla bleibt die passive Dulderin, obgleich die Anzahl direkter Redebeiträge, die Grisilla an den Grafen richtet, die Anzahl derer, die der Graf an sie richtet, nur geringfügig übersteigt (Graf zu Grisilla 5, Grisilla zu Graf 4). Die eheliche Kommunikation bleibt auf ein Minimum reduziert. Die langen Passagen der Erklärung, die der Markgraf in der *Grisardis* vor den Proben an seine Frau richtet, fehlen und auch die Bekundung von Empathie ist gänzlich verloren gegangen. Zudem ist auch die Beschreibung des ‚wunderlichen Einfalls’, der noch bei Petrarca die Prüfungen einleitet, ausgespart. Die Zeit der Proben erscheint als unmotiviert, da auch in der Versöhnungsszene keine Rechtfertigung des Grafen für sein Handeln erfolgt.

626 Vgl. ebd., S. 51f.
627 Vgl. ebd., S. 52.
628 HESS 1975, S. 120.
629 Vgl. ebd.
630 Vgl. ebd.

Bezeichnend ist, dass die anonyme Griseldis-Bearbeitung von 1460 keine Liebe zwischen den Ehepartnern aufkommen lässt. Die Artikulation von Gefühl – die bereits bei Petrarca anklingt und bei Groß ausgebaut wird – entfällt vollständig. Die Hochzeit zwischen Grisilla und dem Grafen findet nur am Rande Erwähnung und wird nicht priesterlich bezeugt, wie dies bei Groß der Fall ist. Dagegen baut der anonyme Schreiber das Gespräch zwischen Grisilla und dem Ritter, der die Kinder jeweils im Auftrag des Grafen abholt, um sie anschließend, wie er behauptet, zu ertränken, aus. Darin folgt er Petrarca, der zumindest die erste Fortnahme des Kindes in einem Dialog zwischen Diener und Griseldis realisiert [vgl. Pe 204, 167-170]. In diesen direkten Kommunikationssituationen exemplifiziert sich die Härte des gräflichen Handelns überdeutlich – schließlich leidet auch der Diener/Ritter unter der grausamen Anordnung – und damit gleichzeitig die ungemeine Beständigkeit Griseldens/Grisillas. In der Bearbeitung Groß' soll ja gerade die Härte des Markgrafen gemildert werden, in aller Vorsicht will er seine Gattin prüfen, weshalb eine direkte Konfrontation zwischen Grisardis und demjenigen, der die Kinder fortnimmt, ausbleibt.

Die Kommunikationssituation der mittelfränkischen Griseldis-Bearbeitung spiegelt die Statik der Erzählung, die ganz im Kontrast zur dynamischen Gestaltung der *Grisardis* steht, in der die Entwicklung als zentrales Moment erscheint. Gedanken und Gefühle der Akteure erfährt der Leser kaum; das größtenteils als Nacherzählung eines heterodiegetischen Erzählers angelegte Exemplum konzentriert sich stark auf das Ehepaar, wobei auch dessen Innenleben im Verborgenen bleibt. Dementsprechend werden Vater- und Mutterschaft genauso wenig beleuchtet wie der Witwerstand. Zwischen Eltern und Kinder findet keinerlei Kommunikation statt, so dass auch das Verhältnis von Grisilla und ihrem Vater unreflektiert bleibt. Wo Groß bemüht ist, den Stoff im Sinne einer ehelichen Gemeinschaft nach christlichem Vorbild zu modellieren, wenn er die gegenseitige Liebe zwischen den Eheleuten, aber auch zwischen Eltern und Kindern akzentuiert, verharrt die mittelfränkische Version im bloßen Tatsachenbericht. Während Grisardis im Verlauf der Handlung eine Entwicklung erfährt, die sie zur beteiligten Akteurin werden lässt, bleibt Grisilla nahezu schweigsam. Demzufolge werden die Proben am Ende der Handlung auch nicht durch die Protagonistin aufgelöst, sondern durch den Markgrafen.

3.3 ZUSAMMENFASSUNG

Der mittelfränkische Anonymus transportiert den Griseldis-Stoff in den Bereich der geistlichen Exempelliteratur und löst alle damit zusammenhängenden Gattungsbestimmungen ein: Das Handlungsgerüst wird im Vergleich zu der Vorlage Petrarcas drastisch gekürzt, das Prüfungsgeschehen gleichzeitig verschärft. Die Figuren büßen jegliche individuellen Züge ein und erscheinen als Stereotypen bestimmter Eigenschaften. Dennoch folgt der mittelfränkische Verfasser Petrarca in dessen Absicht, mittels der Griseldis-Bearbeitung an ein tiefes Vertrauen des Menschen in die Fügungsgewalt Gottes zu appellieren.

Wenngleich die Bearbeitung des Anonymus deutlich auf Petrarcas *historia* verweist, zeigen sich auf der inhaltlichen Ebene einige Modifikationen, die eine Kenntnis der *Grisardis* von Erhart Groß plausibilisieren, wie beispielsweise der Verweis auf den Wunsch des Markgrafen, keusch leben zu wollen, die Gestaltung der Brautschau, die Inszenierung der Heimkehr Grisillas zum Vater, die namentliche Benennung einzig der Protagonistin oder die Frage nach der Faktizität des Geschehens. Die einzelnen Aspekte an sich legen eine Abhängigkeit der mittelfränkischen Fassung von Groß nicht zwangsläufig nahe. Nur das Zusammentreffen der verschiedenen Punkte rechtfertigt die Vermutung, der mittelfränkische Anonymus könnte die *Grisardis* des Kartäusermönchs gekannt haben. Die regionale Nähe würde dies zusätzlich stützen.

Den Übereinstimmungen stehen jedoch die Differenzen gegenüber, welche die Abhängigkeit von Petrarcas Fassung unterstreichen: Grisilla kehrt zurück in ihre Schweigsamkeit, löst das Prüfungsgeschehen nicht selbst auf und wird erneut als gehorsame Dulderin inszeniert. Insofern demonstriert die mittelfränkische Griseldis-Bearbeitung zwar innovative Eingriffe, korrigiert wird der Stoff allerdings nicht.

4. DIE GRISELDIS-FIGURATION ALS EHELEHRE – DIE *LEIPZIGER GRISELDIS* (UM 1460)

4.1 DIE VORLAGE(N)

Die *Leipziger Griseldis* eines obersächsischen Klostergeistlichen[631] ist – wie die Fassung Petrarcas – ein fortlaufender Prosatext ohne Kapiteleinteilung. Die Forschung bewertet den

[631] Fritz Peter Knapp konkretisiert diese Angabe, wenn er im Verfasserlexikon bezüglich des Codex Ms 1279 schreibt, es handle sich bei dem Verfasser der *Leipziger Griseldis* um einen Augustiner Chorherren des Leipziger Thomasklosters (vgl. KNAPP 1985, Sp. 684). Vgl. hierzu auch BERTELSMEIER-KIERST 1996, S. 330f. Jüngst hat Christoph Mackert darauf hingewiesen, dass es sich bei dem Schreiber vermutlich um den Probst Johannes Grundemann handeln könnte (vgl. Anm. 546 der vorliegenden Arbeit).

Text als deutschsprachige Übersetzung der Griseldis-Bearbeitung Petrarcas, die sich nicht an Steinhöwel – also der deutschsprachigen Übersetzung Petrarcas – orientierte, sondern den Originaltext als Vorlage verwendete.[632] Die Handschrift – so konnte Christoph Mackert mittels einer detaillierten Wasserzeichenanalyse jüngst feststellen[633] – ist um 1460 entstanden. Der Leipziger Codex (UB, Ms. 1279) vereinigt Vers- und Prosatexte,[634] darunter nicht unbedeutende deutschsprachige Literaturdenkmäler, z. B. sieben Erzählungen aus dem *Dolopathos* (*die Sieben weisen Meistern*). Die *Leipziger Griseldis* geht dabei direkt der Prosafassung über den Apollonius von Tyrus voraus (*Leipziger Apollonius*).[635] Neben der Griseldis-Erzählung sind zwei weitere Frauengestalten bedacht worden: Eine Prosa-Kurzfassung der Crescentia und die Legende der Heiligen Hildegund von Schönau. Parallelen zwischen den drei Figuren sind kaum zu übersehen: Wie Griseldis erduldet auch Crescentia die ihr auferlegten Qualen duldsam und beständig, obwohl sie um ihre Unschuld weiß. Auch ihr werden die Kinder genommen. Schließlich wird sie verstoßen und erst, nachdem ihre Heilungskräfte auch ihren Mann überzeugt haben, rehabilitiert. Frauke Stiller hat die Crescentia-Figur deshalb dem Typus ‚D[er] unschuldig verfolgte[n] und später rehabilitierte[n] Ehefrau' zugewiesen.[636] Diesem Typus ließe sich auch die Griseldis-Gestalt zuordnen. Wie Crescentia wird auch Hildegund von Schönau (auch Joseph von Schönau) zu Unrecht verdächtigt, eine Straftat begangen zu haben. Der als Mann verkleideten Hildegund wird vorgeworfen, gestohlen zu haben. Erst als ein Engel ihre Unschuld bezeugt, erfährt sie Genugtuung. Alle drei Gestalten exemplifizieren folglich

---

632 Vgl. RUPP 2009, S. 62. Hess weist darauf hin, dass die mitteldeutsche Fassung Stellen, die Steinhöwel in seiner Petrarca-Übertragung aussparte, entsprechend der lateinischen Vorlage übernimmt (vgl. HESS 1975, S. 89).

633 Vgl. Christoph MACKERT: Wasserzeichenkunde und Handschriftenforschung. Vom wissenschaftlichen Nutzen publizierter Wasserzeichensammlungen: Beispiele aus der Universitätsbibliothek Leipzig, In: Piccard-Online: Digitale Präsentationen von Wasserzeichen und ihre Nutzung. Hg. von Jeanette Godeau, Gerald Maier und Peter Rückert (Werkhefte der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg 19), Stuttgart 2007, S. 91-118, hierzu S. 93-97. Ich danke Dr. Michael Rupp von der TU Chemnitz für diesen entscheidenden Hinweis. Mackert konnte damit die bisherige Annahme, die Handschrift sei bereits in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts entstanden – so vermutete beispielsweise Franzjosef Pensel in seiner Beschreibung der Leipziger Handschrift Ms 1279 (vgl. Franzjosef PENSEL: Verzeichnis der deutschen mittelalterlichen Handschriften in der Universitätsbibliothek Leipzig. Zum Druck gebracht von Irene Stahl. Berlin 1998, S. 173-175, hier: S. 173) – , korrigieren.

634 Die *Leipziger Griseldis*-Bearbeitung ist zusammen mit einer Sammlung von deutschen novellistischen Exempeln, Prosaerzählungen (*Die Ermordung eines Juden und die Rebhühner*; *Der Bauer im Zweikampf*), einem Reimpaargedicht (*Von der werlde ythelkeyt;* lat. *Ecce mundus moritur*) sowie einer deutschen Reimpaarfassung der *Visio Philiberti* – beides ursprünglich lateinische Versdichtungen – und einem Korpus von *fabule Esopi unde Aviani* (Versübertragung von 90 Äsopischen Fabeln) überliefert (vgl. Klaus GRUBMÜLLER: Art. Leipziger Äsop. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 5. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1985 (2. Aufl.), Sp. 689-691, hier: Sp. 689).

635 Vgl. KNAPP 1985, Sp. 691.

636 Vgl. STILLER 2001.

weibliche Tugenden, die sich in folgenden Tugendkomplex fassen ließen: Frömmigkeit/Prüfung/Bewährung.

Der gesamte Codex scheint von einer Hand geschrieben, die einzelnen *historien* sind „ohne festen Plan nacheinander (…) eingetragen".[637] Überschrieben ist die Bearbeitung mit den Worten *Von der truwe unde ganczen gehorsam di eine eliche frowe phlichtig iß czu haldene irem elichen manne. Epistola ad Johannem Bochacium de Certholdo de insigni constancia et uxoria fide* [LG 3, 1-4].

Dass dem Leipziger Verfasser, den Christoph Mackert jüngst als Propst des Augustinerchorherrenstifts St. Thomas, Johannes Grundemann, identifiziert zu haben meint, tatsächlich Petrarcas *historia* als Vorlage diente, lässt sich anhand zahlreicher Übereinstimmungen belegen. So folgt z. B. dem Verweis auf Boccaccios *Griselda*-Novelle dann ein Vierzeiler in Paarreim, der Petrarcas Landschaftsbeschreibung nach antikem Muster nachahmt: "Verne in walschen landen, alze ich laß, / ein lustlich fruchtbar lant gelegen waß. / fruchtbar warn berg unde zhael, / stete, börgen, dorfere ane czael" [LG 3, 5-8]. [638] Erstmals leitete Petrarca das Geschehen um Griseldis und den Markgrafen mit einer Beschreibung der Landschaft rund um den Wohnsitz des Fürsten ein [vgl. Pe 176, 1 - 178, 13]. Boccaccios Prätext dagegen weist eine solche noch nicht auf. Er lässt seine 100. Novelle mittels eines unbestimmten Zeitadverbs einsetzen: „Già è gran tempo" (Schon lange ist es her) [Bo 942, 4], um anschließend sofort mit der Einführung des Markgrafen Gualtieri fortzufahren.

4.2 ANSCHAUUNGSUNTERRICHT FÜR EHEFRAUEN: DER GRISELDIS-STOFF ZWISCHEN DICHTUNG UND DIDAXE

Indem der Verfasser alle konkreten Angaben zu Zeit und Raum tilgt, verlagert er die Handlung in eine „unbestimmte zeitliche und örtliche Dimension",[639] die lediglich durch allgemeine topographische Anhaltspunkte wie *berg*, *thael*, *stete*, *börgen* und *dorfere* [LG 3, 5-8] charakterisiert wird. Ursula Hess hat die Konstruktion einer solchen „unwirkliche[n], ‚typische[n]' Kulisse"[640] in Relation zum höfischen Erzählen gesetzt; denn auch dieses skizziere

637 KNAPP 1985, Sp. 684.

638 Die Zitate im Text, die der *Leipziger Griseldis* entnommen sind, beziehen sich auf die Edition von SCHRÖDER 1873 und sind mit dem Kürzel LG gekennzeichnet. Dabei steht die Angabe der Seitenzahl vor dem Komma, die Zeile danach.

639 HESS 1975, S. 121.

640 Ebd.

einen unwirklichen, phantastischen Raum,[641] der als Gegenwelt zum höfischen Raum fungiert. In der obersächsischen Griseldis-Bearbeitung veranschaulicht der topographische Vierzeiler zu Anfang jedoch keine ‚Gegenwelt' zum Hofe des Markgrafen, sondern vielmehr die reale Welt des Markgrafen. Die Vagheit der lokalen Bestimmung verweist hier auf die Absicht des Verfassers, das Geschehen als beliebig auszuweisen, um so möglichst viele Rezipienten mit seiner Ehelehre, denn als eine solche lässt sich die anonyme Fassung aus Obersachsen verstehen,[642] zu erreichen. Petrarca dagegen verfolgte mit seiner recht konkreten topographischen Beschreibung das Ziel, seine *historia* zu verifizieren.[643]

Den vagen Ausführungen zu Anfang stehen der Hang zum Requisitenreichtum bei der Beschreibung von Hof und Hütte, die detaillierten Schilderungen der Hochzeitsvorbereitung („guldene ringe, silberinne kronen unde andere klenod. Silberin unde guldin manicherlei" [LG 7, 6-8], „kostbarliche kleidunge" [LG 7, 8], „die malczit adder essen waß och bereit" [LG 7, 13f.] und während der Vorbereitungen zur zweiten Hochzeit: „do ging si hen unde richte aen tische, benke, bettegewant, unde richte alle gesinde aen alze de öberste moit der alle ding bevalen sint" [LG 19, 7-9]) und Einkleidung der Braut („köstbarliche kleider" [LG 9, 5], „edele gewant" [LG 9, 6], „sidene czoppe" [LG 9, 8], „guldene krone" [LG 9, 8f.], „edelem gesteine" [LG 9, 9], „herlichen guldin ring" [LG 9, 12], „snewiß phert" [LG 9, 14]) sowie die adjektivreiche Charakterisierung der Protagonisten [Walterius LG 3, 9-14; Grisildis LG 6, 11-26] entgegen. Ursula Hess weist in ihrer Untersuchung darauf hin, dass die Freude des Leipziger Schreibers an der „kleinteiligen, atmosphärisch kolorierten Szene" im syntaktischen Bereich „eine erhöhte Neigung zur direkten Rede"[644] entspräche. Tatsächlich zeigt eine Analyse der direkten Kommunikation in der *Grisildis*, dass der Anteil an direkten Redebeiträgen die Anzahl derjenigen in Petrarcas Fassung nur unwesentlich übersteigt (Insgesamt 32 statt 27 in Petrarcas Erzählung). Einzig die Wiedergabe nicht-artikulierter Gedanken, die in der *Leipziger Griseldis* drei Mal in direkter Rede durch den Erzähler eingefügt werden, markiert im syntaktischen Bereich eine Variation zu Petrarca. Als der vom Fürsten beauftragte Knecht von Grisildis deren Tochter verlangt, um sie einem ungewissen Schicksal zuzuführen (Probe I), kommentiert der Erzähler Grisildens Standhaftigkeit mit den Worten: „sie hette aber wol mocht sprechen ‚owe

641 Vgl. ebd., S. 121.
642 Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1996, S. 331.
643 Vgl. HESS 1975, S. 121.
644 HESS 1975, S. 121

des rates mines mannes! owe der sweren stunde! owe des bittern ambligkes disses knechtes!'" [LG 11, 32ff.], um so kontrastiv ihren enormen Gehorsam zu unterstreichen.

Auch an anderer Stelle gibt der Erzähler Vergangenes direkt wieder. Beispielsweise dann, als das Volk bezüglich der neuen Brautwahl des Markgrafen seine Zustimmung kundtut, heißt es:

> do worn eczliche under dem volke des hern Walterius, die sprachen ‚jo, der herre Walterius hat wol gethaen das he die alde brut vorwechselt hat unde nimmet nu alzo ein lustlich liblich mensche czu wibe, di so edeler gebort iß unde hat also einen höbeschen weidelichen frünt, den jungen knaben, di do beiderczit so höbesch czuchtig geberde haben' [LG 19, 17-22].[645]

Dieses erzählerische Verfahren vermittelt das Geschehen authentischer und lebendiger und erfüllt innerhalb der Handlung gleichzeitig die Funktion, dem Leser deutlich vor Augen zu führen, wie glaubwürdig der Markgraf sein Prüfungsvorhaben realisiert, da selbst seine Untertanen von dem tatsächlichen Vollzug der Proben überzeugt sind.

Die Erzählung endet mit einer fünfzeiligen Darlegung, in welcher der Schreiber seine Intention vermittelt „Dis geschichte iß beschreben czu einer lere den liben elichen frowen, das sie sollen lernen ganczen glouben unde bestendekeit czu haldene iren liben mannen" [LG 21, 28-30] und gibt damit gleichzeitig Auskunft über den Adressaten des Textes, nämlich die „liben elichen frowen". Obgleich der anonyme Verfasser die Griseldis-Geschichte in all ihren wesentlichen Punkten von Petrarca übernimmt, weicht die als Übersetzung in der Forschung ausgewiesene Bearbeitung in einigen Punkten deutlich vom Original ab, denn auch der obersächsische Anonymus verbindet wie Erhart Groß den Griseldis-Stoff mit einer Ehelehre.[646] Demgemäß intensiviert der Verfasser der *Leipziger Griseldis* den Blick auf die Protagonisten, was sich in einer umfassenderen Beschreibung erst des Markgrafen und dann Grisildens niederschlägt. Eine Aneinanderreihung von Adjektiven[647] leitet die Charakterisierung des Fürsten ein: Er ist „ein edeler thögentlicher herre, ein frisch jung stoltcz man, wol geborn, czuchtig, froelich unde redelich in allen sinen tagen, wol geschigket czu yagene unde weidewerg czu uebene met valken, hunden, unde geneiget waß czu aller lust, alze ein jung froelich man thuen mag" [LG 3, 9-13]. Allerdings, „ein wieb hatte he nicht" [LG 3, 14]. Petrarca fasst sich in der Beschreibung seines Markgrafen wesentlich kürzer: Dieser ist der Edelste und Tugendlichste seines Landes, jung und unübertroffen in seinem Handeln [vgl. Pe 178, 14-19].

---

645 Das selbe Verfahren verwendet der Verfasser an anderer Stelle, dann nämlich, als Walterius seiner Gattin vermittelt, dass er nach der Geburt des Sohnes auch diesen von ihr nehmen müsse, um den Unmut des Volkes gegenüber dessen niederer Herkunft zu besänftigen [vgl. LG 13, 4-18, bes. 9ff.].

646 Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1996, S. 331.

647 Vgl. HESS 1975, S. 121.

Valterius wird entsprechend Petrarcas Intention, anhand der Ehe zwischen dem Markgrafen und Griseldis das Verhältnis von Gott und Mensch abzubilden, zu einem unerreichbaren Ideal stilisiert, während die obersächsische Fassung ähnlich der von Groß versucht, die männliche Hauptfigur zwar vorbildlich, aber dennoch menschlich zu gestalten, um so eine Identifikation des Lesers mit ihm zu ermöglichen. Und so vernachlässigt der Leipziger Walterius – abgelenkt durch Jagd und allerlei „weidwerg" – nicht nur seine Regierungspflichten, wie dies Petrarcas Protagonist tut („negligeret"; [Pe 180, 20]), sondern „vorgaz" sie gänzlich „unde waz trege unde laß dar czu" [LG 3, 16]. Die Beweggründe, welche Walterius in der *Grisildis* für seine ablehnende Haltung gegenüber der Ehe nennt, entsprechen denen des Valterius in Petrarcas Bearbeitung: Freiheit und Sorglosigkeit: „ich hatte große lust, frie unde ledig czu sinde unde umvorbunden in elichem leben unde wolde ledig sein aller sorge" [LG 4, 35 - 5, 2].[648] Der Wunsch, Gott nach dem Tod keusch gegenüberzutreten, wie ihn der Markgraf in der *Grisardis* oder auch der Graf in der mittelfränkischen *Grisilla*-Fassung äußert, entfällt hier. Ungemein deutlicher positioniert sich der Verfasser der *Grisildis* dagegen hinsichtlich der Frage, ob Tugend von der Geburt eines Menschen in einen bestimmten Stand und damit zusammenhängend von spezifischen Sozialisationsformen abhänge. So lässt er Walterius im Gespräch mit dem Repräsentanten des Volkes, wesentlich deutlicher als dies in Petrarcas Bearbeitung der Fall ist, ausführen, dass weder Adel noch Geburt Einfluss auf die sittlich-moralische Gesinnung eines Menschen habe, denn diese käme allein von Gott: „waz kann das adel eins dem andern gegeben? geraten di kindere wol unde werden fram, so werden si von den eldern glichewol rechte lieb gehalden. wenne wor ümme? waß an den menschen gutis iß, das iß nicht von dem adele ader gebort, sunder es iß von gote her kummen" [LG 5, 9-14].[649]

Nachdem der Markgraf die Einwilligung der Untertanen in seine Forderung, das Volk möge ehren und respektieren, für wen auch immer er sich entscheide – dies entfällt lediglich in der *Grisardis* –, eingeholt hat und der Hochzeitstermin festgelegt ist, lenkt der Verfasser den Blick des Lesers auf Grisildis, die Tochter des ärmlichen Schafhirten Yanicolas. Wie bereits zuvor Walterius wird auch Grisildis im Vergleich zu Griseldis in Petrarcas Bearbeitung umfassender beschrieben, nämlich als schöne, liebliche Tochter,

---

[648] In Petrarcas Bearbeitung heißt es: „delectabar omnimoda libertate, que in coniugio rara est" [Pe 182, 43 - 184, 44]. [„Ich genieße ganze Freiheit, die in der Ehe selten ist"]

[649] Bei Petrarca heißt es: „Quid unius enim claritas confert alteri? Sepe filij dissimillimi sunt parentum. Quicquid in homine boni est, non ab alio quam a Deo est" [Pe 184, 46-48]. [„Was teilt denn der Adel einer Person über eine andere mit? Oftmals sind Söhne ihren Eltern vollkommen unähnlich; was immer Gutes im Menschen steckt, kommt von keinem anderen als nur von Gott"].

> die waß czüchtig thögentlich unde irem vatere czu male gehorsam unde underthenig (…). sie waß alzo vornümftig unde wissende, das si ihres alden vaters gar fließig warte unde siner geringen schefchene. alzo lebte sie met im in armut unde in großer meßekeit der spise unde des gethrenkes, alzo das sie von keiner wollust wuste czu sagene spise adder getrenkes, adder von weichen phlumvedernbetten adder sanfte legen czu sagen [LG 6, 11-18].

Der obersächsische Anonymus betont die Liebe zwischen Vater und Tochter und verweist damit auf eine neue Komponente in der Eltern-Kind-Beziehung: Nicht nur Pflicht, sondern auch Liebe sollen die Bindung charakterisieren. Dies erinnert an die Gestaltung von Elternschaft in der *Grisardis*. Hier erscheint das Verhältnis zwischen Vater und Grisardis sowie Grisardis und ihren drei Kindern als symbiotisches Liebesband. Dass dem Verfasser der *Grisildis* diese Auffassung – wie bereits Erhart Groß – wichtig zu sein scheint, spiegelt sich in knappen Ausführungen, welche der anonyme Schreiber entgegen der Vorlage Petrarcas einfügt. So verweist er nach der Geburt des Sohnes beispielsweise in einer Apposition darauf, dass Walterius die Realisation seiner Prüfung – gemeint ist die vorgetäuschte Ermordung auch dieses zweiten Kindes – erst dann vollzieht, als das Kind entwöhnt war von der Milch, welche – und nun folgt die Apposition – die Mutter dem Kind selbst gab: „noch czwen yarn, do das libe kint wart geweent unde von der milch gesatczt, von den brüsten der muter (…)“ [LG 12, 34 - 13, 2]. Der Hinweis darauf, dass Grisildis das Kind selber stillt, erfolgt ja auch bei Erhart Groß und legt nahe, dass durch die starke marianische Prägung der Klostergeistlichen in Hoch- und Spätmittelalter die Mutterschaft generell aufgewertet wurde. Doch nicht nur die Mutterschaft erfährt in der obersächsischen Bearbeitung mehr Beachtung. Auch die Vaterschaft des Markgrafen, und hierin unterscheidet sich die Bearbeitung von der Groß', wird gefühlsbetonter gezeigt: Als Walterius während der ersten Probe von seinem Knappen die Tochter empfängt, „do wart die veterlich guetekeit unde gemuete bewegit ober sein kint“ [LG 12, 10f.].

Anders als Petrarca konstruiert die obersächsische Griseldis-Bearbeitung auch die Brautschau. Während Valterius Griseldis unvermittelt bei einem Spaziergang sieht [vgl. Pe 188, 75], kennt Walterius Grisildis bereits und ist von ihrer Tugend, Schönheit und Gottesfürchtigkeit überzeugt, bevor er mit seiner Gefolgschaft zu der Hütte Yanicolas reitet: „das selbige czuchtige unde thögentliche jungfrowechin Grysildis hatte der vorgenante herre Walterius digke unde vil gesehen (…)“ [LG 6, 26ff.]. Offensichtlich erschien den deutschsprachigen Bearbeitern des Stoffes im 15. Jahrhundert die zufällige Bekanntschaft des Markgrafen mit der armen Griseldis unplausibel, denn sowohl Groß als auch die beiden

anonymen Fassungen aus Mittelfranken und Obersachsen modifizieren diese Sequenz dahingehend, dass der Markgraf Griseldis bereits kennt, als er sich auf den Weg macht, um bei ihrem Vater um sie zu freien. Eine Einwilligung in die Ehe ihrerseits, wie dies bei Groß vermittelt wird, entfällt.

Die Schilderung der Zeit der Proben weicht kaum von Petrarcas Text ab. Lediglich der ‚sonderbare Einfall', der Valterius in Petrarcas Fassung dazu motiviert, Griseldis zu prüfen, wird in der obersächsischen Bearbeitung nicht explizit als Grund genannt. Stattdessen heißt es: „do thrachte Walterius unde vorsan sich czu male tif unde begerte czu besinnende, wie he siner frowen bestendekeit unde gehorsam möchte vorsuechen unde erkennen" [LG 10, 20ff.]. Auch im Nachhinein erfolgt keine Rechtfertigung seitens Walterius. Wie sein italienisches Pendant verweist der Markgraf nach der Auflösung der Proben lediglich darauf, nur in dem festen Glauben an das eheliche Leben mit Grisildis gehandelt zu haben [vgl. LG 21, 1f.].[650] Die Motivation seines Handelns bleibt also auch in der *Grisildis*-Bearbeitung als textuelle Leerstelle offen. Lediglich die Fassung Erhart Groß' verfährt hier anders.

Der obersächsische Anonymus sieht die Griseldis-Figur demzufolge nicht als idealisiert und unerreichbar an. Der Schreiber wendet sich an ein weibliches Lesepublikum, dem er seine eheliche Pflicht, dem Manne treu und gehorsam zu dienen, nahe bringen möchte. Er distanziert sich sowohl von Petrarcas Vorlage als auch von Erhart Groß' *Grisardis*. Die Ausführung der ersten Probe, nämlich der fingierten Ermordung der Kinder, schließt direkt an die Schwangerschaft Grisillas und die Geburt der Tochter an: „Nu gap ir [Grisilla; N.A.], daz sie entphing vnd gebar ein dochterlin. Da sante der grefe einen ritter zo ir, dem er heymelichen geoffenbart hatte sinen verborgen offsatze" [LG 35, 29ff.]. Erhart Groß zeigt in diesem Vergleich wieder einmal sein hohes Innovationspotential. Er war sichtlich bemüht, den Stoff entsprechend seinem didaktischen Anliegen als glaubwürdig auszuweisen. Obgleich auch der obersächsische Anonymus als Ordensbruder identifiziert wurde und seine Grisildis-Bearbeitung ebenfalls eine ehedidaktische Absicht verfolgt,[651] gelingt es ihm nicht, das Verhalten des Markgrafen gegenüber seiner tugendsamen Ehefrau sinnvoll zu motivieren.

650 Vgl. Petrarcas Version [vgl. Pe 234, 338-343].
651 Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1988, S. 155.

4.3 INTENSIVIERUNG DER EMPATHIE

Die *Leipziger Griseldis* stimmt mit Groß' *Grisardis* jedoch darin überein, dass die empathische Gestaltung des Markgrafen während der Trennungsszene beibehalten wird. Auch der Leipziger Walterius weint, als Grisildis den Anordnungen des Gatten widerspruchslos Folge leistet [vgl. LG 17, 26-29]. Dass Grisildis im Gegensatz zu ihrem Ehemann beim Abschied nicht weint, hebt der Erzähler der obersächsischen Fassung in einem erneuten Kommentar explizit hervor und unterstreicht damit die Standhaftigkeit seiner Protagonistin: „o herre got, wi gar ein yemerlich abescheiden was das einem wiblichen bilde von so großer herschaft, lust unde wunneklicher froide in ein arm gebuershüßchen, die doch nie kein traen geweinte noch keinen betruebeten mut hatte!" [LG 18, 3-7]. In Petrarcas Bearbeitung heißt es lediglich: „siccis una oculis" [Pe 224, 286 - 226, 287].[652] Die große Bedeutung, welche der Verfasser der *Grisildis*-Bearbeitung dem Umstand zukommen lässt, dass seine weibliche Hauptfigur trotz aller Leiden nicht weint, spiegelt sich neben der Betonung dessen in einem Kommentar auch in der ausdrücklichen Erwähnung ihrer Freudentränen, nachdem der Markgraf die Proben aufgelöst hat. An dieser Stelle heißt es: „do begunde si vor grossen froiden czu weinen. Die vor hen nie kein weinen gethat in keinem betruepeniß, in yamere, in leide ließ sie ni keinen thraen, di selbige weinte nu hie vor grosser wunne unde froide" [LG 21, 7-10]. Der Schreiber unterscheidet folglich verschiedene Arten des Weinens, die hierarchisch kategorisiert werden. Die Freudentränen Grisildens am Ende der Erzählung stellen dabei die schönste und legitimste Form des Weinens dar, während die Tränen als Ausdruck von Selbstmitleid als wertlos ausgewiesen werden. Ebenfalls gerechtfertigt, wenn auch nicht in gleicher Weise wie die Freudentränen, erscheint das Weinen, wenn man mit einem anderen Menschen mitleidet. Dies ist dann der Fall, wenn der Markgraf weint, nachdem er sich von seiner doch eigentlich vorbildlichen Ehefrau trennt, oder wenn das Volk die unmenschliche Verstoßung Grisildens betrauert. Das Weinen steht dabei in der obersächsischen Griseldis-Bearbeitung chiffrenhaft für den Glauben an Gott und dessen Allmacht über menschliches Leben. Derjenige, der sein eigenes Schicksal beweint, bringt damit gleichzeitig sein mangelndes Vertrauen in die Fügungsgewalt Gottes zum Ausdruck. Folglich manifestiert sich umgekehrt in der Standhaftigkeit Grisildens deren starker Glaube an Gott und die Vorbestimmtheit menschlicher Existenz. In keiner anderen hier behandelten Griseldis-Bearbeitung kommt den Tränen und dem Weinen solche Aufmerksamkeit zu.

---

652 [„und bleibt auch kein Auge trocken, denn ihres allein"].

Wie bei Steinhöwel fehlt auch in der obersächsischen Fassung die Übersetzung der *moralisatio*, die Petrarca seiner Griseldis-Fassung anhängt („Hanc historiam…"). Während allerdings Steinhöwel ganz auf abschließende Worte verzichtet, vermutlich weil es ihm hauptsächlich um eine Verbreitung des durch Petrarca gestalteten Stoffes ging,[653] wendet sich der Schreiber der *Leipziger Griseldis* im Anschluss an die eigentliche Grisildis-Erzählung noch einmal direkt an den Leser, um seinen didaktischen Anspruch zum Ausdruck zu bringen:

> Dis geschichte iß beschreben czu einer lere den liben elichen frowen, das sie sollen lernen ganczen glouben unde bestendekeit czu haldene iren liben mannen, alzo das sie mögen beide lieb unde sele erneern unde bliben bi gote ümmer unde ewiklich. das helfe uns allen got vater, soen unde der heilige geist. Amen [LG 21, 28-32].

Das geistlich Formelhafte, das hierin evident wird, findet sich auch an anderer Stelle in der *Grisardis* des Erhart Groß, beispielsweise zu Beginn seiner Griseldis-Bearbeitung, der wie eine vorgezogene *moralisatio* gestaltet ist,[654] wenn der Autor sich direkt an den Leser wendet und erklärt:

> so will ich, und habe von den gnaden gotes, schreib eyn hystorie und fůr lege den eleuten und allen menschen zu pesserung, as ich sie gehord habe, und ich getrew gote, wer sie list mit fleiß, daz sie yn reiße zu pesserung seins lebens, wen er hort die vorsichtikeit des mannes, von dem die red ist, und der frawen wunderliche stetikeit, demud, gehorsam und sterg. Nu hŏr zu, man, und vornym, weip, und lernt beide zucht und tugund! [Gr 1, 8-17]

In diesem Zusammenhang lässt sich desgleichen die *moralisatio* am Ende der Grisildis-Bearbeitung des Leipziger Klostergeistlichen verstehen. Wie Groß scheint auch dieser seine Übertragung der *Historia Griseldis* Petrarcas in den Kontext zeitgenössischer Ehelehren einbetten zu wollen, weshalb er den Epilog Petrarcas nicht übernimmt und stattdessen in einer Art „abschließende[r] Gebetsformel"[655] seine moralisierende Absicht unterstreicht. Anders als Petrarca, der bezweifelt, dass das Verhalten von Griseldis gegenüber ihrem Gatten tatsächlich nachahmbar ist,[656] bekräftigt der Leipziger Verfasser wie Erhart Groß[657] den Wahrheitsgehalt

---

653 Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1988, S. XVI.

654 Vgl. HESS 1975, S. 117.

655 HESS 1975, S. 125.

656 „Hanc historiam stilo nunc alio retexere visum fuit, non tam ideo, ut matronas nostri temporis ad imitandam huius uxoris pacienciam, que michi vix imitabilis videtur, qua mut legentes ad imitandam saltem femine constanciam excitarem (...)" [Pe 238, 356ff.]. [„Es erschien mir richtig, diese Geschichte nun in einer anderen Sprache wiederzuerzählen, nicht so sehr deswegen, damit ich die Damen unserer Zeit auffordere, die Geduld dieser Ehefrau nachzuahmen, die mir kaum nachahmbar zu sein scheint, sondern vielmehr deshalb, um die Leser zu animieren, wenigstens der Beständigkeit dieser Frau zu folgen (...)"].

657 Es muss dabei unterschieden werden zwischen der Edition Philipp Strauchs und der durch Friedrich Eichler unternommenen Ergänzung dieser Edition durch die Nürnberger Handschrift, die einen anderen Schluss aufweist als der durch Strauch hauptsächlich herangezogene Breslauer Codex. Während es in der Breslauer Handschrift am Ende heißt „es sol auch ein itlicher leser und zuhorer wissen, das diseu istory nach dißem vorgeschriben synn sich also verlauffen hat und geschehen ist" [Gr 53, 17-20], betont die Nürnberger Abschrift,

der Erzählung und betont dementsprechend den Vorbildcharakter des Verhaltens von Griseldis für andere Ehefrauen.

Die mitteldeutsche Version scheint sich zwar formal deutlicher an Steinhöwel anzunähern,[658] inhaltlich allerdings ähnelt sie der Bearbeitung Groß'.[659] Letzteres zeigt sich insbesondere in den von Petrarca abweichenden und eher Groß entsprechenden Stellen: Auf erzähltechnischer Ebene die predigtähnlichen Erzählerkommentare, inhaltlich die Modifikation der Brautschau, die nicht an Petrarca erinnert, sondern an Groß, die Versicherung der als wahrhaft ausgewiesenen Geschichte in der abschließenden *moralisatio*, der stärkeren Betonung der Mutterschaft durch den Hinweis darauf, Grisildis habe ihre Kinder selbst gestillt, was gleichzeitig die marianische Prägung beider Bearbeitungen impliziert, schließlich die Nennung der Ehefrauen als Adressatinnen der Erzählung. Weniger deutlich als in der *Grisardis* tritt in der *Leipziger Griseldis* hingegen das vom Verfasser verfolgte Liebes- und Ehekonzept zu Tage.

4.4 ZUSAMMENFASSUNG

Die sogenannte *Leipziger Griseldis* orientiert sich klar an Petrarca, wenngleich eine Bezeichnung als Übersetzung nicht adäquat erscheint, da der Leipziger Anonymus seine Griseldis-Bearbeitung – anders als Petrarca – in ehedidaktischer Absicht verfasst: Grisildis soll anderen Frauen ein Vorbild sein, Petrarcas *moralisatio*, in der dieser die Frage nach der Nachahmbarkeit des Verhaltens von Griseldis negiert, fällt dementsprechend weg. Stattdessen betont der anonyme Verfasser der Leipziger Bearbeitung zum Schluss die Faktizität des Geschehens. Auf inhaltlicher Ebene spiegelt sich dies darin, dass die Brautschau modifiziert, die Mutterschaft Grisildens stärker betont sowie das Weinen akzentuiert wird. Dies lässt sich weiter im Sinne einer Individualisierung und Empathisierung der Protagonisten interpretieren, was an die Gestaltung Erhart Groß' erinnert. In der *Leipziger Griseldis* wird diese

---

die – laut Eichler – der Urfassung Erhart Groß' ja am nächsten kommen soll, ja gerade das Gegenteil: „(…) und als es ist von gewonheit der hystorien schreiben, das sie zu seczen und abnemen nach der bequemlichkeit der vergangen sachen, als wisz der leszer, das das auch ist hie geschehen, wann es ist leicht an vil dingen anders verlauffen, den es hie gemalt ist von eym guten manne zu nürmberg, do man schreib von christi gepurt vierzehn hundert und XXXII iar nach weynachten (…)" [N: fol. 163vb - 164ra].

658 Die deutsche Übertragung von Petrarcas *Historia Griseldis* durch Heinrich von Steinhöwel datiert in das Jahr 1461/62. Da die Entstehung der *Leipziger Griseldis* nur ungenau mit um 1460 angegeben werden kann, bleibt zu beachten, dass auch Steinhöwel sich mit der Leipziger Aktualisierung des Griseldis-Stoffs beschäftigt haben könnte, bevor er seine eigene Übersetzung angefertigte.

659 Hess schreibt diesbezüglich, dass der Leipziger Verfasser sich zwischen der erst später entstandenen Petrarca-Übersetzung Steinhöwels und der Bearbeitung des Erhart Groß ansiedeln lässt (vgl. HESS 1975, S. 121f.).

Emotionalisierung jedoch nur angedeutet. Grisildis wird nicht als agierende, sondern wiederum als reagierende Figur gestaltet, das Prüfungsgeschehen insofern erneut durch den Markgrafen aufgelöst.

5. ÜBERSETZUNG ODER BEARBEITUNG? DIE GRISELDIS-ÜBERTRAGUNGEN VON STEINHÖWEL UND ARIGO

5.1 HEINRICH STEINHÖWELS ÜBERTRAGUNG DER GRISELDIS-*HISTORIA* VON PETRARCA (1461/62)

Petrarcas Griseldis-Erzählung wird erstmals 1461/62 von Heinrich Steinhöwel (1412-1482/83)[660] ins Deutsche übersetzt.[661] Die Übertragung wird zur populärsten der deutschen Bearbeitungen, mittlerweile sind 14 handschriftliche Textzeugen und mindesten 23 Drucke bis 1554 bekannt. Von den Fassungen des Petrarcischen Textes ist sie die einzige, die im Druck Verarbeitung fand. Steinhöwel selbst versteht sich als Übersetzer und betrachtet Literatur als didaktisches Medium.

Steinhöwel reduziert die italienische Vorlage auf den Mittelteil, die Griseldis-Episode, lässt folglich Einleitung und Schlussbemerkung weg. Statt der Briefform wählt Steinhöwel die Form der selbständigen Prosaerzählung. Auch intendiert Steinhöwel mit der Griseldis-Figur keine religiös-moralische Besserung und Belehrung der Leserschaft, seine Griseldis-Erzählung soll vielmehr zu einem Stück ehedidaktischer Gebrauchsliteratur werden.

Steinhöwel übersetzt die *Griseldis* sinngemäß, nicht wortwörtlich.[662] Insgesamt ist immer dort mit Straffungen, kurzen Präzisierungen und Erläuterungen zu rechnen, wo die gewandelte

---

660 Heinrich von Steinhöwel studierte Medizin in Wien und promovierte in den Jahren 1438-43 in Padua. Ab 1444 unterrichtete er an der Universität Heidelberg. Anschließend war er Stadtarzt in Ulm und Leibarzt des Grafen Eberhards I. von Württemberg. Steinhöwel trat insbesondere als Übersetzer der Werke Boccaccios und der Fabeln von Äsop hervor. Zu Biographie und Werk Heinrich Steinhöwels vgl. Gerd DICKE: Art. Steinhöwel. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 9. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1995 (2.Aufl.), Sp. 258-278.

661 Dass die Griseldis-Bearbeitung Petrarcas bereits für Erhart Groß sowie den mittelfränkischen Anonymus Inspirationsquelle gewesen ist, wurde in den vorausgehenden Kapiteln dieser Arbeit bereits vermutet. Steinhöwel liefert mit seiner Griseldis-Übertragung allerdings die erste Übersetzung des lateinischen Textes, obgleich sich auch dieser der Vorlage nicht wortwörtlich nähert.

662 Steinhöwel folgt darin dem Plädoyer Horaz' für eine sinngemäße Übersetzung (vgl. Irene ERFEN: Übersetzungsliteratur. In: Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. Bd. 2. Hg. von Ingrid Bennewitz und Ulrich Müller. Reinbek 1991, S. 158-165, hier: S. 161f.). Seine Strategie der Übersetzung scheint explizit gegen die Niklas von Wyles gerichtet zu sein. In dem Vorwort zu seinem *Aesop* formuliert Steinhöwel, sein Text sei „schlecht (einfach) und verstentlich getütscht, nit wort uß wort, sunder sin uß sin" [Zitiert nach: Thomas CRAMER: Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter. München 2000, S. 370]. Dieses Prinzip der *sin zů sin*-Wiedergabe lässt sich auch in anderen Werken Steinhöwels feststellen, beispielsweise in seiner Übertragung der *Clarae mulieres* von Boccaccio.

Publikumssituation dies zu verlangen scheint. Steinhöwel löst die Griseldis-Geschichte aus dem ursprünglichen literarischen Zusammenhang, übersetzt nur den 2. Teil des Sen. XVII, 3 (lässt Briefeingang und spirituelles Nachwort aus) und gewinnt dadurch eine selbstständige Geschichte. Darin manifestiert sich die Absicht Steinhöwels, den Geschmack des damaligen Publikums zu treffen, das die ursprüngliche Form des Humanistenbriefs nicht erwartete und eher an erzählender Prosa in Versform interessiert war.[663] Durch die Auflösung der Parabelstruktur verstärkt Steinhöwel die ambivalente Figurenanlage des Markgrafen. Griseldens demütiges Verhalten wirkt dadurch noch unrealistischer und beinahe grotesk. Der Akzent in der Übertragung Steinhöwels liegt damit auf der Ehefabel: Griseldis wird zum Exempel ehelichen Gehorsams.

Schon 1888 widmet Hermann Wunderlich mit seiner Dissertation an der Universität zu Heidelberg der Übertragung Steinhöwels eine syntaktische Untersuchung, die – trotz ihres Alters – auch heute noch Geltung hat.[664] Bereits auf syntaktischer Ebene manifestieren sich die Abweichungen Steinhöwels von seiner Vorlage. Dies entspricht den mittelalterlichen Übersetzungsprinzipien, die eben keine wortwörtliche Übertragung einforderten, sondern dem Übersetzer durchaus Gestaltungsspielraum gewährten. Neben dem Formalen – der Verkürzung des Griseldis-Briefes von Petrarca auf den Mittelteil – lassen sich folglich auch inhaltliche Veränderungen gegenüber der Vorlage Petrarcas ausmachen, die einerseits die Intention Steinhöwels, den Prätext Petrarcas in ein ehedidaktisches Gewand zu kleiden, offenbaren, gleichzeitig aber auch die Stolpersteine eines solchen Vorgehens demonstrieren.

5.1.1 GRISELDIS – EIN NACHAHMENSWERTES BEISPIEL WEIBLICHER TUGENDEN?

Mit seiner Variation des Prologs macht Steinhöwel gleich zu Beginn die Absicht seiner Übersetzung des Griseldis-Briefes deutlich und distanziert sich damit von Petrarcas Intention. Diese verbalisiert Letzterer in seinem abschließenden Epilog, wenn er schreibt:

> Hanc historiam stilo nunc alio retexere visum fuit, non tam ideo, ut matronas nostri temporis ad imitandam huius uxoris pacienciam, que michi vix imitabilis videtur, qua mut legentes ad imitandam saltem femine constanciam excitarem, ut quod hec viro suo prestitit, hoc prestare Deo nostro audeant“ [Pe 238, 356-359].[665]

---

663 Vgl. KNAPE 1978, S. 69.

664 Vgl. Hermann WUNDERLICH: Steinhöwel und das Dekameron. Eine syntaktische Untersuchung. Univ.-Diss. Braunschweig 1888.

665 [„Es erschien mir richtig, diese Geschichte nun in einer anderen Sprache wiederzuerzählen, nicht so sehr deswegen, damit ich die Damen unserer Zeit auffordere, die Geduld dieser Ehefrau nachzuahmen, die mir

Demnach greift Petrarca den Griseldis-Stoff nicht auf, um den Frauen seiner Zeit ein Vorbild in Griseldis zu präsentieren, sondern um anhand der Beziehung von Markgraf Valterius und Griseldis das Verhältnis Gott-Mensch abzubilden. Griseldis steht dabei metaphernhaft für die absolute Hinwendung zu Gott, ihr Mann für eine den Menschen richtende und prüfende Instanz. Das vollkommen selbstlose und demütige Verhalten Griseldens wird folglich nicht als real erstrebenswerte Charaktereigenschaft einer Frau deklariert, sondern lediglich als Prämisse menschlichen Daseins im Spannungsfeld von Diesseits und Jenseits.

Steinhöwel verkehrt diese Auslegung, wenn er den Vorbildcharakter Grisels in seinem Prolog gerade betont:

> So ich aber von stättikait vnd getrúwer gemahelschafft so manger frowen geschriben habe vnd von kainer groessern vber die Grisel, von der Franciscus Petrarcha schrybet, doch vß Johannis Boccacij welsch in latin vnd von mir vß latin in tútsch gebracht, so bedunket mich nit vnbillich sÿn, das sie och by andern erlúchten frowen, waren hystorien geseczet werde, ob och soelliche geschicht in warhait beschenhen oder vmb ander frowen manung zů gedult geseczet werden [St 177, V2-V7].[666]

Hatte Petrarca die Geduld und Leidenstoleranz seiner Protagonistin aufgrund seiner eben skizzierten Intention ins Übermenschliche steigern können, weil er Griseldis ja gerade nicht zum nachahmenswerten Exempel weiblicher Tugend stilisieren will, verfolgt Steinhöwel nun genau das. Dabei übernimmt er jedoch alle von Petrarca angelegten Züge der Figur und verstärkt diese sogar noch. So führt er Grisel zwar noch ähnlich wie Petrarca ein, wenn er schreibt: „Als aber die himlisch genad der armen hüßlin och etwen erschinet, hett der selb [Janicolus; N.A.] ain ainige tochter gehaissen Grisel, von gestalt des libs fast wol getan“ [St 187, 66-68],[667] übersetzt dann allerdings im Folgenden „sed pulcritudine morum atque animi adeo speciosa ut nichil supra“ [Pe 186, 67f.] mit „aber von schönÿ irs gemütes, an sitten vnd tugenden so zierlich, das nieman über sie was“ [St 187, 68f.] und steigert damit Grisels Vortrefflichkeit noch. Dies wiederholt er wenig später noch einmal. Griseldens „virtutem

---

kaum nachahmbar zu sein scheint, sondern vielmehr deshalb, um die Leser zu animieren, wenigstens der Beständigkeit dieser Frau zu folgen, damit sie das, was sie ihrem Ehemann erwiesen hat, unserem Gott erweisen“].

666 Die Zitate im Text, die der Übertragung Steinhöwels entstammen, beziehen sich auf die Edition von HESS 1975 und werden mit dem Kürzel St markiert. Dabei steht die Angabe der Seitenzahl vor dem Komma, die Zeile danach.

667 Vgl. Petrarca: „sed ut pauperum quoque tuguria non numquam gratia celestis invisit, unica illi nata contigerat Griseldis nomine, forma corporis satis egregia“ [Pe 186, 65ff.]. [„aber wie die himmlische Gnade manchmal sogar die Hütten der armen Menschen besucht, geschah es, dass er eine einzige Tochter hatte, mit Namen Griseldis, herausragend genug an Schönheit des Körpers“].

eximiam supra sexum supraque etatem“ [Pe 188, 76f.][668] modifiziert Steinhöwel zu „ir jungkliche tag, die schönÿ irs libs vnd grössÿ vnd schwerÿ ir gůten sitten“ [St 189, 78f.]. Auch das Brautlob, das der Protagonistin schon bald nach der Hochzeit zuteil wird, übersteigt bei Steinhöwel erneut Petrarcas Ausführungen. So betont der deutsche Übersetzer wiederum, dass von überall her Menschen zum Schloss des Markgrafen strömten, nur um „sie [Grisel; N.A.] zesechen mit jr tugenden vnd wolkünnenhait“ [St 199, 143f.], während Petrarca es damit bewenden lässt, „ut multi ad illam visendam viri ac matrone studio fervente concurrerent“ [Pe 198, 132f.].[669] Gleichzeitig intensiviert Steinhöwel die Vollkommenheit Grisels, wenn er „multi viri ac matrone” als „vil erber frowen vnd man, edel vnd ander“ [St 199, 142f.] übersetzt.

Während der letzten Probe unterstreicht er die positive Wirkung Grisels auf ihre Umgebung noch einmal. Nachdem Grisel wie eine Magd das Schloss für die bevorstehende Ankunft der Hochzeitsgäste geordnet und die Gesellschaft am Tisch Platz genommen hat, wundern sich die Gäste über die Qualitäten der so schnöde gekleideten Dienerin: „vnd was das hus also zierlich geordnet, das alle gest über wunder namen, wannen die herlichen sitten, wißhait vnd vernunfft vnder so aim schnöden gewand leg verborgen“ [St 231,374-233,376]. Wiederum übersteigt Steinhöwels Übersetzung hier die Wortwahl des Quellentextes. Petrarca spricht von „ea maiestas morum” („diese Erhabenheit ihrer Sitten“) und ihrer „prudencia sub tali habitu“ („Klugheit unter solchem Kleid“) [Pe 232, 320f.], was der deutsche Übersetzer in „herliche(n) sitten, wißhait vnd vernunfft“ wandelt. Steinhöwel übernimmt folglich nicht nur Petrarcas Figurenanlage, sondern steigert diese noch, was in Anbetracht seiner ehedidaktischen Gesamtkomposition zu Ungereimtheiten führt: Grisel wird zum unerreichbaren Frauenideal stilisiert, gleichzeitig jedoch als Vorbild ausgewiesen. Anders gesagt: Während Petrarca seine Hauptakteure in ein Gleichnis einbindet und diese dadurch entpersonalisiert, distanziert sich Steinhöwel von diesem Genre, übernimmt aber trotzdem Petrarcas Figurenkonzept. Grisels Tugend, die bei Steinhöwel in aller Regel durch die Zusätze Vernunft, Weisheit oder Sitte vervollständigt wird, erscheint entsprechend ihrer Vorbildfunktion übersteigert. Dementsprechend wirkt auch Walthers Verhalten gegenüber Grisel unmenschlich und ungleich härter.

Wie Grisel wird auch Walther in der Übertragung Steinhöwels als Exempel tugendhaften Verhaltens und herrschaftlicher Umsicht ausgewiesen. Seine Untertanen loben „sin wißhait“

[668] [„außergewöhnliche Tugendhaftigkeit, herausragend in ihrem Geschlecht und Alter“].
[669] [„so dass viele angesehene Frauen und Ehremänner mit glühendem Eifer darauf drängten, sie zu sehen“].

[St 199, 146] und der Erzähler führt ihn als Mann „jn plüendem alter von tugenden, sitten vnd gepurt adelich vnd jn allen dingen übertreffenlich“ [St 179, 14f.] ein. Dabei zeigt sich abermals, dass Steinhöwel die Übersetzungsvorlage nicht wortwörtlich übernimmt, sondern insbesondere die von Petrarca angelegte Konzeption der Hauptakteure ausbaut. So modifiziert er die durch den Erzähler vorgenommene Beschreibung Valterius dahingehend, dass er zwar „etate“ [Pe 178, 17] aufnimmt, nicht aber „forma“ [Pe 178, 17]. Stattdessen steigert er Petrarcas „nec minus moribus quam sanguine nobilis” [Pe 178, 17],[670] indem er „moribus“ gedoppelt mit „von tugenden, sitten“ [St 179, 14f.] übersetzt.

5.1.2 VEREINBARKEIT VON AUTORINTENTION UND FIGURENKONZEPT

Obgleich Steinhöwel einerseits die Tugendhaftigkeit des Markgrafen zu Anfang noch unterstreicht, hält er andererseits an Petrarcas Schilderungen des Prüfungsgeschehens fest, was die Diskrepanz zwischen Charakter und Verhalten Walthers, die Petrarca ja gerade zu lösen versuchte, erneut herbeiführt. Denn für die männliche Hauptfigur gilt dasselbe wie für Grisel: Dadurch dass Steinhöwel die Parabelstruktur der *Historia Griseldis* löst und die Erzählung einer ehedidaktischen Absicht unterwirft, dabei das Figurenkonzept Petrarcas jedoch beibehält, wirkt das Verhalten der Protagonisten irreal und überzeichnet. Dies wird insbesondere dann deutlich, wenn der deutsche Übersetzer nach antiker Landschaftsbeschreibung [vgl. St 177, 1 - 179, 11], Aufforderung zur Heirat [vgl. St 181, 19 - 183, 42], Brautschau [vgl. St 189, 77-82] und Hochzeit [vgl. St 189, 83 - 197, 134] die Prüfungszeit einleitet: So betont Steinhöwel, nachdem auch sein Walther aufgrund eines „wunderlich zů fal“ [St 201, 158f.] beschließt, die Beständigkeit seiner Frau auf die Probe zu stellen, dass dieses Vorhaben ihm sogar „ain grosse begird“ [St 201, 160] war, während Petrarca Valterius’ Verlangen lediglich mit „sat expertam care fidem coniugis experiendi“ [Pe 200, 47f.][671] beschreibt. Gleichzeitig vernachlässigt Steinhöwel den kommentierenden Einschub „ut fit“ („wie es geschieht“) [Pe 200, 146], was den Einfall Walthers noch unvermittelter erscheinen lässt. Dies verstärkt sich dann noch, wenn es in der deutschen Übertragung heißt: „sin wib, die jm trw vnd lieb was, höcher vnd höcher ze versůchen“ [St 201, 160]. Dabei steht insbesondere der Relativsatz „die jm trw vnd lieb was“ im Kontrast zu Walthers starkem Verlangen. Da Steinhöwel wie Petrarca das Prüfungsgeschehen auch während der Auflösung

670 [„und nicht weniger edel von Sitten als von seinem Blut“].

671 [„des Versuchens der hinreichend geprüften Treue seiner geschätzten Ehefrau“].

des Betrugs nicht weiter rechtfertigt, bleibt die Inkongruenz zwischen Walthers Charakter und seinem Handeln bestehen und wird dadurch verstärkt, dass der deutsche Übersetzer die Geschichte in einen ehedidaktischen Kontext stellt.

Mit der Geburt des Sohnes hat Walther in der Übertragung Steinhöwels abermals den Einfall, Grisel zu testen. „Nach zwain jaren, als er etwenet, het der Walther aber jnfell, die frowen zeversůchen“ [St 209, 214], wohingegen Valterius im Prätext Petrarcas schlichtweg zu seinem geplanten Unterfangen zurückkehrt: „ad curiositatem solitam reversus pater“ [Pe 208, 194f.]. Wiederum wirkt die Darstellung Steinhöwels unvermittelter. An anderer Stelle lässt sich allerdings auch Gegenteiliges beobachten: Nachdem Valterius Griseldis auch den Sohn nimmt und sie im Glauben lässt, das Kind müsse aufgrund des Unmutes seines Volkes über Griseldens niedere Herkunft sterben, beginnen die Untertanen die Tugend und Vernunft ihres Fürsten anzuzweifeln. Doch, wie Petrarca betont, „in suscepta severitate experendique sua dura illa libidine procedebat” [Pe 216, 238f.].[672] Der deutsche Übersetzer mildert dies ab, wenn er schreibt „(e)r [Walther; N.A.] belaib jn dem fürnemen, zeuersůchen fürbas hertiglicher sinen getrúwen gemachel“ [St 217, 271f.]. Der weitere Verlauf der Proben in Steinhöwels Übersetzung weist ansonsten kaum Abweichungen zu der italienischen Vorlage auf. Lediglich die Reaktionen Grisels auf die unmenschlichen Forderungen ihres Gatten zeugen von einer noch gesteigerteren Hingabe. So antwortet sie auf die Aufforderung Walthers, sie solle den Brautdienst für seine bald eintreffende neue Frau verrichten mit dem Zugeständnis „„Nit allain willig (…), sunder mit grosser begierd tů ich das vnd was ich dir nun vnd hin für allweg waiß zewillen werden vnd sol och jn dinem dienst sümer treg oder müd werden, die wÿl die sel jn mir ist’ [St 229, 360 - 231, 362]. Dabei steigert er Petrarcas „[n]on libenter modo (...) sed cupide“ [Pe 228, 307][673] in „(n)it allain willig (…), sunder mit *grosser* begierd“.

Eine andere Stelle markiert den unbedingten Gehorsam Grisels noch deutlicher und zeigt gleichzeitig eine aufschlussreiche Parallele zu Erhart Groß *Grisardis* auf: Nachdem der Markgraf von Grisel bereits die gemeinsame Tochter eingefordert hat, kündigt er seiner Gattin an, auch den Sohn abholen lassen zu müssen, da er nun nicht mehr nur den Unmut seiner Untertanen fürchte, sondern regelrechte Meutereien [vgl. St 211, 221]. Diesem Verlangen begegnet Grisel wiederum mit absolutem Gehorsam, steigert diesen sogar noch, indem sie die Kinder verleugnet: „Jch han gerett vnd red es nun aber, jch mag nutz wellen oder nit wellen

672 [„er fuhr fort, sie mit seiner üblichen Strenge und dieser grausamen Begierde zu prüfen“].
673 [„nicht nur mit Vergnügen, sondern begierig“].

wann als du vnd han och nutz an disen Kinden, wann allain arbait“ [St 211, 225ff.]. Steinhöwel übersetzt Petrarcas „preter laborem“ („Geburtsschmerzen“) folglich genereller als „arbait“, wodurch sich die Aussagekraft der Worte Grisels wandelt. Petrarcas Protagonistin möchte dem Gatten vermitteln, dass die Kinder ganz ihm gehören, schließlich ruhe in ihnen „neque vero in hijs filijs quicquam habeo preter laborem“ [Pe 210, 204].[674] Damit erneuert Griseldis lediglich das, was sie bereits vor der fingierten Entführung ihrer Tochter gegenüber dem Gatten geäußert hatte. Grisel dagegen modifiziert ihre Argumentationsweise, wenn sie jegliche emotionale Beziehung zu den Kindern negiert. Damit betont sie nicht allein das Verfügungsrecht Walthers über sich und die Kinder, sondern wendet sich ganz von Letzteren ab. Bekräftigt wird dies durch die folgende Passage, die aber nun im Wesentlichen Petrarcas Fassung folgt: „So ich aber nit fürkomen mag, so will ich doch begirlich dinem willen nachuolgen. Wilt du, das ich sterb, ich stirb mit willen, vnd mag och kain sach, och der tod nit, vnser liebÿ glÿch’“ [St 211, 233ff.].[675] Während dieser Textausschnitt in Petrarcas Bearbeitung klar dem Gleichnishaften verpflichtet bleibt und im Kontext christlicher Vorstellungen interpretiert werden kann – die Geburtsschmerzen als Verweis auf Eva, die Liebe Griseldens gegenüber ihrem Mann als Abbild der bedingungslosen Liebe des Menschen zu Gott –, untermauert derselbe in Steinhöwels Übersetzung wieder einmal die Problematik zwischen Autorintention und Figurenkonzept. Die Widersprüchlichkeit wird dadurch noch intensiviert, dass Steinhöwels Protagonistin im Gegensatz zum italienischen Vorbild die Kinder selbst stillt. So heißt es kurz nach der Geburt des Sohnes „[n]ach zwain jaren, als er [der Sohn; N.A.] etwenet, het der Walther aber jnfell, die frowen zeversůchen“ [St 209, 214f.]. Petrarca hingegen expliziert dies: „ab ubere post biennium subducto ad curiositatem solitam reversus pater“ [Pe 208, 194f.] Dass Steinhöwel die Amme ausklammert, scheint die Mutter-Kind-Beziehung stärker zu betonen und verweist zudem auf die *Grisardis* des Erhart Groß. Dieser Eindruck bestätigt sich, wenn man die Schlussvariante betrachtet. Während Griseldis die Hochzeitsgäste in ihrem wenig aufwendigen Kleid bedient, ist sie von der Tugend der neuen Braut und deren Begleiter – sie hat ihre Kinder zu diesem Zeitpunkt noch nicht wiedererkannt – so angetan, dass sie „puelle pariter atque infantis laudibus saciari nullo modo posset, sed

674 [„und in diesen Kindern habe ich wirklich nichts außer Geburtsschmerzen“].

675 Bei Petrarca heißt es an dieser Stelle: „’nunc animum tuum, quem prevenire non possum, libens sequor. Fac senciam tibi placere quod moriar, volens moriar, nec res ulla denique nec mors ipsa nostro fuerit par amori’” [Pe 210, 209 - 212, 212]. [„nun, ich kann nicht vorhersagen, was eure Gedanken belastet, aber gerne werde ich Folge leisten. Lass mich fühlen, dass es dir gefiele, dass ich stürbe, dann stürbe ich willig und nichts, ja sogar der Tod selbst nicht, wird unserer Liebe entsprechen“].

vicissim modo virgineam, modo infantilem eleganciam predicaret“ [Pe 232, 322f.].[676] Steinhöwel geht in seiner Übertragung jedoch noch einen Schritt weiter: Auch Grisel kann nicht umhin, „jr lob allzÿt selb“ [St 233, 378] auszusprechen, „jetz der junckfrowen, denn des junglings, als ob ir etwas natürlichs vor were“ [St 233, 378f.]. Obgleich der deutsche Übersetzer sicherlich nicht Groß' intensive Herausarbeitung der mütterlichen Gefühle Grisardens erreicht, klingt mit der Erwähnung des „Natürlichen“ doch eine Charakterebene an, die Petrarca deutlich ausspart. Vorsichtig deutet Steinhöwel eine Bindung zwischen Mutter und Kindern an, ein „natürliches Band“, das in der *Grisardis* rund vierzig Jahre zuvor zum entscheidenden Movens des gewandelten Schlusses geworden war.

Auch wenn Steinhöwel in der Auflösung der Proben im Wesentlichen Petrarca folgt, das Prüfungsgeschehen folglich nicht – wie bei Groß – von der Protagonistin selbst, sondern durch Walther auflösen lässt, distanziert er sich insofern von diesem, als dass er die mütterlichen Qualitäten Grisels konkretisiert. Dies erscheint jedoch deshalb problematisch, weil Grisel ihre Kinder während der ersten Prüfung trotzdem verleugnet. Was bei Petrarca konsequent als Jenseitsorientierung interpretiert werden kann, wirkt in der Übertragung Steinhöwels paradox: Grisel verzichtet auf eine Amme, stillt ihre Kinder selbst, beteuert dann Walther gegenüber, dass die Kinder ihr nur Arbeit seien, spürt aber schließlich etwas „Natürliches“ zwischen sich und den heimgekehrten Nachkommen. Steinhöwels Griseldis-Figur nähert sich damit der Gestaltungsprämisse Erhart Groß' an, erhält allerdings nicht jene Autonomie. Aber auch gegenüber Petrarcas Konzeption hebt sich diejenige des deutschen Übersetzers ab. Am deutlichsten zeigt sich dies in der auf die eigentliche Erzählung hinführende Landschaftsbeschreibung. So erläutert Steinhöwel beispielsweise, dass Virgil ein Poet sei – von dem poeten Virgilio“ [St 179, 5f.]. Ähnlich verhält es sich mit „Adriacum mare” [Pe 178, 8f.], in das der Po bei Petrarca mündet. Steinhöwel setzt hier schlicht “das hoch mer“ [St 179, 8]. Solche Änderungen sind allerdings weniger der Absicht geschuldet, die Griseldis-Erzählung in einem ehedidaktischen Kontext neu aufzuarbeiten, sondern vielmehr dem Ersuchen Steinhöwels, auch lateinunkundige Leser zu erreichen. Die Formulierung „[e]r rint och sterklich enmitten durch das land Liguriam vnd dar nach durch Emiliam vnd Flaminiam vnd flüßt ze Venedig“ [St 179, 6ff.] ist im Übrigen ein Übersetzung- bzw. Denkfehler Steinhöwels und keine Vereinfachung für sein intendiertes Leserpublikum.

[676] [„dass sie auf keine Weise von Lobesreden auf das Mädchen und den kleinen Jungen in gleicher Weise befriedigt werden konnte, sondern ihren feinen Anstand im Wechsel, bald den jungfräulichen des Mädchens, bald den kleinkindlichen des Jungens rühmte“].

5.1.3 ZUSAMMENFASSUNG

Es lässt sich also zusammenfassend sagen, dass Steinhöwel dem Prätext Petrarcas weitestgehend folgt, ihn aber einer ehedidaktischen Auslegung unterwirft. Dies erscheint deshalb problematisch, weil der deutsche Übersetzer dabei insbesondere das Personenkonzept Petrarcas nicht anpasst. Folglich wird eine Diskrepanz zwischen Charakteranlage und dem Handeln der Figuren deutlich, die in Petrarcas *Historia Griseldis* aufgrund ihrer Parabelstruktur aufgelöst ist. Indem Steinhöwel Grisel zum nachahmenswerten Vorbild für die realen Frauen seiner Zeit stilisiert, verlässt er klar den von Petrarca vorgegebenen Deutungsbereich und nähert sich eher an Groß' *Grisardis* an, denn auch der Kartäusermönch erhebt seine beiden Protagonisten zu figurativen Idealen, deren Verhalten aber durchaus von realen Personen imitiert werden kann bzw. werden soll. Im Gegensatz zu Steinhöwel variiert Groß jedoch sein Personenkonzept dieser ehedidaktischen Intention entsprechend: Der Markgraf verliert seine zum Teil willkürlich wirkende Härte, avanciert zum keuschen und demütigen Fürsten, der seine Frau nicht aus einem plötzlichen Einfall heraus auf die Probe stellt, sondern um seinen Untertanen vorbildliches Verhalten vorzuleben. Gleichzeitig vollzieht Groß eine Aufwertung der Protagonistin, indem er ihr eine Stimme verleiht. Grisardis wandelt sich im Handlungsverlauf zur aktiven Akteurin, die die Proben am Ende aus eigenem Antrieb durchschaut und auflöst. Auch das partnerschaftliche Zusammenleben scheint durch diese Modifikation der Charaktere authentischer: Während Steinhöwels Grisel ja stumme Dulderin bleibt, entwickelt Groß die Ehe als kommunikativen Raum, der auf Respekt, Freundschaft und auch Liebe basiert. Damit wandelt er die Erzählung in ein Exempel, welches Mann und Frau Rechte und Pflichten zuweist und insofern Eheleuten tatsächlich zur Orientierungshilfe gereichen kann. Steinhöwel versäumt es, die Charaktere entsprechend seiner ehedidaktischen Absicht zu modifizieren, was eine wirkliche *imitatio* – jedenfalls der Frau – ausschließt.

5.2 ARIGOS DEUTSCHE ÜBERTRAGUNG VON BOCCACCIOS *GRISELDA*-NOVELLE (1476/77)

5.2.1 DER ENTSTEHUNGSKONTEXT

Eine deutsche Übertragung von Boccaccios *Griselda*-Novelle besorgte 1476/77[677] der lange nicht näher identifizierte Arigo (*ital.* Heinrich) im Rahmen seiner Übersetzung des *Decameron*. Versuche der älteren Forschung, die Übersetzung dem Ulmer Stadtarzt Heinrich Steinhöwel bzw. dem Nürnberger Kaufmann Heinrich Schlüsselfelder zuzuschreiben, erwiesen sich als unzureichend.[678] Laut Christa Bertelsmeier-Kierst verweist die Übersetzung Arigos nach Sprache und mutmaßlicher Herkunft auf den Süden (Südtirol), vom Entstehungskontext her auf den Südwesten des deutschen Sprachraums und plausibilisiert die Annahme, dass der Verfasser aus den dort ansässigen gebildeten Funktionseliten stammt, von denen auch sonst Anstöße für Übersetzungen aus dem italienischen Kulturkreis ausgingen.[679] Erst 2006 konnte Lorenz Böninger die Identität Arigos im Rahmen seiner umfassenden Untersuchung über die deutsche Einwanderung nach Florenz im Spätmittelalter überzeugend ermitteln.[680] Demnach handelt sich bei Arigo um den Nürnberger Bürgerknecht Arrigho di Federigho della Magna („Martello"), der – so Böninger – 1448 nach Florenz emigrierte und mit dem Kartographen

---

677 Das Entstehungsjahr der deutschen Boccaccio-Übertragung wurde von der Forschung lange mit 1460 angegeben. Bertelsmeier-Kierst korrigierte diesen Befund in ihrer Dissertation von 1984/85 ausgehend von der Untersuchung der Zainerschen Drucktypen von Peter Amelung (vgl. Peter AMELUNG: Der Frühdruck im deutschen Südwesten 1473-1500. Eine Ausstellung der Württemb. Landesbibl. Stuttgart 1979, S. 18f. sowie die Rezension von Alfred KARNEIN zu Bertelsmeier-Kiersts Studien zur deutschen Griseldis-Rezeption. In: Arbitrium 9 (1991), Heft 2, S. 175f.).

678 Bis zu Karl Dreschers und Hermann Wunderlichs Untersuchungen wurde die *Decameron*-Übertragung irrtümlicherweise Heinrich von Steinhöwel zugeschrieben. Drescher stellte um die Jahrhundertwende die These auf, es handle sich bei dem Verfasser der *Decameron*-Übersetzung nicht um Steinhöwel, sondern um Heinrich Leubing (vgl. Karl DRESCHER: Der Verfasser der pseudo-Steinhöwelschen Decameroneübersetzung. Verh. d. 44. Philol.-Vers. Dresden 1897 sowie DERS.: Arigo, der Übersetzer des Decamerone und der Fiore di virtù. Straßburg 1900). Kurz darauf meinte Edward Schröder Arigo als einen gewissen Heinrich Cleyn identifiziert zu haben (vgl. AfdA 31 (1907), S. 200-202, hier: S. 201f.). Beide Mutmaßungen werden von der Forschung in Anlehnung an Baeseckes Annahme, es handle sich bei Arigo um Heinrich Schlüsselfelder (vgl. Georg BAESEKE: Arigo. In: ZfdA 47 (1904), S. 191), vernachlässigt, wie auch Ursula Hess resümiert (vgl. HESS 1975, S. 10, Anm. 29), obgleich immer wieder Vermutungen anderer Couleur angestellt wurden (vgl. z. B. GOEDEKE 1884, S. 364-366; PABST 1967, S. 54). Dabei stand im Fokus der Untersuchungen zur Autorschaft der *Decameron*-Übertragung zumeist Niklas von Wyle. Dass dies nicht zutrifft, belegte 1975 Ursula Hess (vgl. HESS 1975, S. 11). Lorenz Böninger mutmaßt schließlich in seiner Untersuchung, dass Heinrich Schlüsselfelder mit Arrigho di Federigho della Magna bekannt gewesen war (BÖNINGER 2006, S. 325-334, hier: S. 328), was MESSERLI 2012 (S. 178) als „Behauptung" zurückweist.

679 Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1988, S. 64.

680 Vgl. BÖNINGER 2006, S. 313-348. Vgl. ausführlich hierzu: MESSERLI 2012, S. 162-353, welche die Ergebnisse Böningers stark anzweifelt.

Henricus Martellus identisch sei.[681] Henricus war die meiste Zeit Hausangestellter der Familie Martelli, von der sich auch sein zusätzlicher Name ableitet.[682]

Auch über die näheren Umstände der Entstehung dieser Übertragung war lange nichts bekannt. Da der Adel als Auftragsgeber literarischer Werke auch zu Arigos Zeit noch maßgeblich an der Literaturproduktion beteiligt war, wurde vermutet, dass er für die *Decameron*-Übersetzung sowohl als Förderer wie auch als Rezipient in Frage komme. Lorenz Böninger lieferte auch diesbezüglich einen entscheidenden Hinweis, indem er den Auftrag für die deutsche *Decameron*-Übertragung dem deutschen Kartographen Nicolaus Germanus zuschrieb[683], der sich lange in Florenz aufhielt und dessen Bedeutung darin liegt, die moderne Kartographie nachhaltig beeinflusst zu haben.[684]

Zudem bleibt die Frage nach der Vorlage für Arigos Übersetzung ungeklärt. Eine Reihe von „Verlesungen"[685] Arigos deuten jedoch auf eine handschriftliche Vorlage ohne deutliche Worttrennung hin. Die Sprache ist bairisch ohne auffällige Dialektismen[686] und lässt auf einen gehobenen kanzleisprachigen Gebrauch schließen. Arigos Übersetzung wurde von dem Ulmer Verleger Johann Zainer gedruckt, dessen frühhumanistisches Verlagsprogramm zu den modernsten in Deutschland zählte. Zweispaltig gesetzt und nicht illustriert umfasst der *Decameron*-Druck 398 Folio-Blatt und erreicht damit in etwa den Umfang der lateinischen Vollbibel. Bis 1646 lassen sich 20 Auflagen nachweisen. Damit zählt das deutsche *Decameron* für damalige Verhältnisse zu einem der meistverlangten Werke.[687] Eine handschriftliche Überlieferung vor dem Ulmer Erstdruck fehlt. Es existieren lediglich eine Wiener Handschrift aus dem 16. Jahrhundert sowie handschriftliche Fragmente zur Ergänzung defekter Drucke.[688]

Arigos Boccaccio-Übersetzung ist eine verhältnismäßig genaue Wiedergabe des Originals, Hess spricht sogar davon, dass Arigos Griseldis-Bearbeitung „von allen zeitgenössischen Übertragungen der Renaissancenovelle am ehesten im Zeichen einer planen Stoffvermittlung

---

681 Vgl. BÖNINGER 2006, S. 334-348. Dem widerspricht MESSERLI 2012 in Ihrer Untersuchung (vgl. MESSERLI 2012, S. 180-197 sowie resümmierend S. 356f.).

682 Vgl. BÖNINGER 2006, S. 314. Zur Biographie Arrighos/Henricus' vgl. ausführlich MESSERLI 2012, S. 164-176.

683 Vgl. ebd., S. 341.

684 Vgl. MESSERLI 2012, S. 163.

685 Jan-Dirk MÜLLER: Art. Arigo. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Nachträge und Korrekturen. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 2004 (2. Aufl.), Sp. 125-130, hier: Sp. 127.

686 Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1988, S. 241-301.

687 Vgl. ebd., S. 49 und S. 69.

688 Vgl. MÜLLER 2004, Sp. 126.

ohne eigene, die Fabel um- oder überformende Autorintention“[689] stehe. Üblicherweise nutzten Dichter bis ins 16. Jahrhundert hinein Novellen als Stoffrepertoire und reduzierten diese oft komplexen prosaischen Texte auf schlichte Schwank- oder Exempelstrukturen. Die enge Ausrichtung am Originaltext zeigt sich beispielsweise daran, dass Arigo „Boccaccios Kritik an kirchlichen oder weltlichen Verhältnissen, an der Rigidität moralischer Normen, an religiösen Bräuchen u.ä.“ übernimmt.[690] Zusätze sind meist dort zu erkennen, wo Arigo um eine didaktische Ausgestaltung der Vorlage bemüht ist. Gleichzeitig lassen sich jedoch deutliche Akzentverlagerungen in der Gesamtübersetzung feststellen: Neben einem stark moralisierenden Grundton fallen insbesondere zahlreiche geistliche Wendungen sowie eine ausgeprägte Betonung des Ständischen auf. Dies lässt sich auch am Beispiel der *Griselda*-Novelle belegen.

5.2.2 MORALISCH-DIDAKTISCHE ANKLÄNGE

Arigo folgt in seiner Übertragung im Wesentlichen der Konzeption Boccaccios. Die für die italienische Novelle gefundenen Erzählstationen sind unverändert übernommen worden, genauso wie das Figurentableau und die Personenkonstellation. Unterschiede zu Boccaccio sind allerdings in den feinen Nuancen zu suchen. Der Forschung hat insbesondere die Modifikation des Rahmenerzählers Dioneo in der deutschen Übersetzung Anlass gegeben, Arigo eine im Vergleich zu Boccaccio andere poetologische Konzeption beizumessen. So sieht beispielsweise Bertelsmeier-Kierst 1988 in Arigos Übertragung eine deutliche Akzentverlagerung zugunsten Griseldas vollzogen.[691] Ins Zentrum seiner Bearbeitung rücke der deutsche Übersetzer die Vorbildlichkeit Griseydas,[692] deren *tugent* und *gedult* angesichts dieser unerhörten Proben umso mehr erstrahlen muss.[693] Dieser Einschätzung liegt die Auffassung zugrunde, Boccaccio habe seinen Dioneo in ironischer Distanz zum Protagonisten Gualtieri angelegt, was Interpreten daran festmachten, dass Dioneo die Heiratsunwilligkeit Gualtieris als durchaus weise apostrophiert.[694] In Anlehnung an die Ergebnisse Volker Kapps korrigiert Theisen diesen Befund, wenn er darauf hinweist, dass Dioneo von Boccaccio keineswegs als ironisierende

---

689 HESS 1975, S. 116f. Dem widersprochen hat Joachim THEISEN: Arigos Decameron. Übersetzungsstrategie und poetologisches Konzept. Tübingen/Basel 1996, S. 580.

690 MÜLLER 2004, Sp. 128.

691 Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1988, S. 162.

692 Neben der Schreibweise *Griseyda*, die am häufigsten gebraucht ist, finden sich *Gresedia*, *Greseida*, *Greseyda*, *Griseida*, *Greseyde* und *Griseyde*.

693 Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1988, S. 169.

694 „di che egli era da reputar molto savio” [Bo 943, 4].

Figur konzipiert worden sei. Dioneo verweise mit seinem Kommentar vielmehr auf die zur Zeit Boccaccios von Theologen üblicherweise vertretene hierarchische Anordnung von Ehe und Ehelosigkeit.[695] Wenngleich Theisen mit dieser Einschätzung sicherlich eine bedenkenswerte Anregung für die Erforschung der deutschen *Decameron*-Übersetzung geliefert hat, lässt sich die von Bertelsmeier-Kierst konstatierte neue Akzentuierung der italienischen *Griselda*-Novelle durch Arigo nicht ignorieren. Denn eine vergleichende Analyse belegt die von Bertelsmeier-Kierst hervorgehobenen moralisch-didaktischen Anklänge in Arigos Übertragung, die weniger an Boccaccio als vielmehr an Petrarcas Griseldis-Bearbeitung erinnern.

Während Boccaccio Griselda in den Hintergrund treten lässt und die Unmenschlichkeit der grausamen Proben in den Mittelpunkt rückt, Griselda also als passives Opfer der Willkür und Unmenschlichkeit Gualtieris darstellt, macht Arigo sie zur Beispielfigur für die Grundtugenden Geduld, Demut und Gehorsam. Griseyda wird entsprechend in Arigos Fassung mit den Zusätzen „gut, züchtig, tugentreich oder gedultig“ [Ar 667, 5; 661, 7; 663, 35] [696] versehen, während Boccaccio seine weibliche Hauptfigur nur als „la donna“ oder „Griselda“ bezeichnet. Bereits während der Brautschau betont Arigo Griseydas Tugend, wenn er schreibt:

> Nun gut zeit was das dem graffen eines armen pauern tochter sere geliebet hette die nicht ferre von dem palast wonet, die in schöne vnd sere züchtig daucht, mit der er meinet ein genug züchtig lebenn in freüden zefürn nicht weiter suchet im gancz fürname die zu einem weybe zenemen vnd eins tags irem vater zu im rüffet [Ar 658, 19-24].

Demnach wird Griseyda nicht nur als „schöne“ beschrieben, wie in Boccaccios Prätext („e parendogli bella assai“ [Bo 943, 9]), sondern gleichzeitig als „züchtig“. Mit dem Relativsatz „mit der er meinet ein genug züchtig lebenn in freüden zefürn“ modifiziert Arigo zudem die Motivation des Markgrafen, Griseyda zu heiraten. Nicht mehr nur „Zufriedenheit“ erhofft sich Gualter von der Ehe mit Griseyda, sondern ein „genug züchtig lebenn“. Damit schimmert ein Beweggrund für die Ehelosigkeit des Markgrafen durch, der bei Petrarca angelegt ist, und bei Groß seine volle Entfaltung erfährt. Statt dem Wunsch nach Freiheit und Unbekümmertheit klingt bei Arigo nun der Wunsch Gualters nach einem keuschen Dasein an, und so betont er gegenüber seinen Gefolgsleuten, dass es – wenngleich er ursprünglich nicht heiraten wollte – nun „auch mein gefallen“ sei, „ein weyb zenemen“ [Ar 658, 27f.]. Gualtieri dagegen verbleibt

---

695 Vgl. THEISEN 1996, S. 580f. sowie KAPP 1982, S. 98 und S. 100.

696 Die Zitate im Text, die der *Decameron*-Übertragung von Arigo entstammen, beziehen sich auf die Edition von KELLER 1869 und werden mit dem Kürzel Ar markiert. Dabei steht die Angabe der Seitenzahl vor dem Komma, die Zeile danach.

bei seiner Absage an die Ehe, wenn er spricht: „Amici miei, egli v'è piaciuto e piace che io mi disponga tor moglie" [Bo 944, 10].[697] Seine Einwilligung in eine Heirat wird hier allein durch seine Pflicht als Herrscher motiviert. Dieser neue Wesenszug des Fürsten wird bereits in der einleitenden Rahmenhandlung vorbereitet. Spricht Dioneo in Boccaccios Novelle noch von „una matta bestialità [des Gualtieri, N.A.]" [Bo 942, 3], von welcher der Rahmenerzähler der anwesenden Zuhörerschaft berichten wolle, so schwächt Arigo dies zu einer „grosse[n] torhet" [Ar 675, 24] ab. Gualter erscheint nicht mehr als grausamer Fürst; Arigo zeichnet ihn vielmehr als durchaus überlegten und reflektierten Mann, der allerdings – und das macht ihn so menschlich – aufgrund seiner Unfähigkeit, die Erprobung seiner Ehefrau frühzeitig zu beenden, eine „grosse torhet" begeht. Dieser neue Gualtieri erfüllt den Handlungsraum nun aber nicht mehr ausschließlich mit seiner Dominanz. Neben Arigos Gualter können sich auch die anderen Figuren entfalten, so dass sowohl die Untertanen als auch Griseyda nicht mehr nur als Statisten wahrgenommen werden. Die Reaktionen der Untertanen auf Gualters Ankündigung der bevorstehenden Heirat und seine Aufforderung an die „erbern gůte[n]" [Ar 658, 37] Leute, seine zukünftige Frau, wer immer diese auch sei, als ihre Herrin anzuerkennen, erfolgt bei Arigo denn auch in direkter Rede „Her waz wir euch versprochen haben das wöllen wir halten piß in den tode mit euch gen, wir süllen vnd wöllenn vnser frawen ern sey wer sie wölle, so wöllen wir sy für vnser liebe frawen halten" [Ar 658, 37 - 659, 2], während Boccaccio dies indirekt wiedergibt „I buoni uomini lieti tutti risponsero ciò piacer loro e che, fosse chi volesse, essi l'avrebber per donna e onorerebbonla in tutte cose sì come donna" [Bo 944, 13].[698] Auffallend ist, dass Arigo den Gehorsam der Untertanen „piß in den tode" steigert, was zum einen eine stärkere Betonung des Ständischen – gerade im Vergleich zu Boccaccios Kritik an Standesunterschieden – erwirkt,[699] zum anderen nahezu wortwörtlich an die Griseldis Petrarcas erinnert, die gegenüber Valterius ihren Gehorsam „etsi me mori iusseris" [Pe 194, 112] („auch wenn ihr mir befehlen würdet zu sterben") verspricht. Die Parallelität Griseydas zu Griseldis wird noch an anderer Stelle deutlich: Antwortet Griselda in Boccaccios Prätext dem Markgraf auf dessen Frage, ob sie willig sei, ihn zum Manne zu nehmen, lediglich mit einem „Signor mio, si" [Bo 945, 21], so spricht Arigos Griseyda „mit „grosse[r] schame" [Ar 659, 34]: „her ich pin geschicket ze thon eüer gefallen; Aber ich vnwirdige eüer genaden zu der

[697] [„Meine Freunde, es hat euch gefallen und ist noch immer euer Wunsch, dass ich mich entschließe, eine Frau zu nehmen"] [Bo Ü, 832].

[698] [„Die guten Männer erwiderten voller Freude, das sei ihnen genehm und sie sähen die Erwählte, möchte sie auch sein, wer sie wolle, für ihre Herrin an und ehrten sie in allen Stücken als Herrin"] [Bo Ü, 832].

[699] Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1988, S. 167.

götlichenn ee nicht wirdig pin“ [Ar 659, 35f.] und nähert sich damit deutlich Petrarcas Bearbeitung an, in der es an entsprechender Stelle heißt: „Ego, mi domine (…) tanto honore me indignam scio; at si voluntas tua (…)“[Pe 194, 109f.].[700] Ähnlich verhält es sich bei der Aufforderung Griseldas durch den Markgrafen, sein Schloss für die fingierte zweite Hochzeit vorzubereiten. Wieder reagiert Griselda mit nur wenigen Worten auf das Verlangte: „Signor mio, io sono presta e apparecchiata“ [Bo 951, 51f.],[701] während Arigo Griseyda sagen lässt: „’Allerliebster herre ich pin stäcz bereyt ze thon eüer gefallen, darumb mit mir schafft vnd gepietet als mit eüerm minsten diener’“ [Ar 664, 24ff.], was im Wesentlichen den Worten Griseldens in Petrarcas Fassung entspricht: „Non libenter modo (…) sed cupide et hoc et quecunque tibi placita sensero faciam semper, neque in hoc unquam fatigabor aut lentescam dum spiritus huius reliquie ulle supererunt“ [Pe 228, 307 - 230, 309].[702] Griselda wandelt sich in Arigos Boccaccio-Übertragung folglich zur tugendhaften Exempelfigur und verweist damit auf Petrarcas *Historia Griseldis* und Groß’ *Grisardis*. Dieser neuen Figurenkonzeption entsprechend wandelt Arigo die Grundlage der Eheschließung: Der Markgraf freit hier um die Hand einer „*armen pauern tochter*“, die er „sere geliebet hette“ [Ar 658, 20], während Gualtieri lediglich „buona pezza piaciuti (...) d’una povera giovinetta“ [Bo 943, 9][703] hatte. Weder bei Boccaccio noch bei Petrarca findet sich ein ähnlicher Verweis. Liebe, verstanden als eheliche Freundschaft (*amicitia*) und gegenseitige Treue, Hilfsbereitschaft und Loyalität (*caritas*), wird nur in der Griseldis-Bearbeitung des Kartäusermönchs als ein der wahren Ehe inhärentes Moment expliziert. Ob Arigo jedoch tatsächlich Kenntnis von dieser ersten deutschen Griseldis-Bearbeitung hatte, muss unbeantwortet bleiben. Die Eheschließung zwischen Gualter und Griseyda wird erweitert: Während Boccaccio die Verlobung der Brautleute lediglich „in presenza di tutti“ (in der Gegenwart aller) [Bo 945, 22] vollzieht, unterstreicht Gualter diesen Akt, indem er Griseyda einen goldenen Ring ansteckt [vgl. Ar 659, 37f.]. Bereits Petrarca lässt die Vermählung durch einen Ehering besiegeln: „quam Valterius anulo precioso, quem ad hunc usum detulerat, solempniter desponsavit (…)“ [Pe 196, 121f.].[704] Bei Groß fällt dieses Symbol der Vereinigung von Mann und Frau vor Gott auffallender Weise wieder weg, obgleich der Kartäusermönch bestrebt ist, das Vermählungszeremoniell durch die Einführung des

[700] [„Ich, mein Herr, weiß mich deiner Ehre unwürdig; doch wenn es dein Wille ist (...)“].

[701] [„Mein Gebieter, ich bin willig und bereit“][Bo Ü, 839].

[702] [„Nicht nur mit Vergnügen (...), sondern begierig werde ich immer dies und alles tun, was auch immer ich glaube, es gefiele dir, und niemals werde ich dabei müde werden oder nachlassen, solange ich noch atme“].

[703] [„Wohlgefallen an einem armen Mädchen“] [Bo Ü, 832].

[704] [„Walther verlobte sich mit ihr feierlich mit einem kostbaren Ring, den er für diesen Anlass mitgebracht hatte“].

anwesenden Priesters als kirchlich anerkannt auszuweisen. Arigo folgt mit der Aufnahme des Eherings deutlich Petrarcas Vorlage und nicht Boccaccios Prätext.

Die Liebe, die Gualter bereits vor der Brautwerbung gegenüber Griseyda empfindet, und die Hoffnung, an ihrer Seite ein züchtiges Leben führen zu können, spiegeln sich in weiteren kleinen übersetzerischen Abweichungen: Die Erprobung bezeichnet Arigo als „*lange[r] experienz in gedulte*“ [Ar 660, 24], während Boccaccio dies verstärkt, wenn er die Proben als „rigide e mai più“ [Bo 954, 68] ausweist. Auch die Auflösung des Prüfungsgeschehens variiert Arigo, um dem Markgrafen menschlichere Züge zu verleihen. Gualtieri befiehlt seiner Gattin noch, sich neben ihn zu setzen, um den Betrug aufzudecken [vgl. Bo 953, 60]. Gualter dagegen nimmt Griseyda bei der Hand und führt sie zu dem Platz an seiner Seite „auff von dem tische stunde Griseida pey der hant name sie zu im an seinen seyten seczet züchtiglich zu ir sprach“ [Ar 666, 2-6], bevor er ihr die Hintergehung eröffnet. Dieser positiveren Darstellung des Markgrafen entspricht die durch den Erzähler referierte Einschätzung des Adeligen am Ende: Gualter aber hielten „[e]tliche (…) für weyse (…); etliche herte; etliche seine wercke lobten; etliche sy schulten vnnd pey im peyspil nomen“ [Ar 666, 29ff.]. Boccaccio dagegen schildert dies weniger ausufernd: „[E] savissimo reputaron Gualtieri, come che troppo reputassero agre e intollerabili l’esperienze prese della sua donna“ [Bo 954, 66].[705] Obgleich auch Arigo dem Verhalten des Fürsten nicht nur Weitsicht, sondern auch Härte attestiert, überwiegt bei ihm doch die positive Resonanz, die sogar klimaktisch aufgebaut ist: „für weyse“, „seine wercke lobten“, „sy schulten und pey im peyspil nomen“. Die Grundlage für eine solche Reaktion schafft Arigo, indem er die Motivation Gualters für das Prüfungsgeschehen in deutlichem Widerspruch zu Boccaccios Prätext gestaltet: Sein Protagonist wollte in väterlicher Fürsorge seine Kinder belehren und bedankt sich während der Auflösung des Betrugs bei Gott für das Gelingen der Proben. Dies ist mit der Person des Gualtieri bei Boccaccio unvereinbar; hier wird an entsprechender Stelle die Unsinnigkeit der grausamen Proben betont [vgl. Bo 954, 68f.].

5.2.3 GRISEYDA ALS VORBILD FÜR EHEFRAUEN

Gleichzeitig ist Arigo darum bemüht, Griseyda als Ideal einer tugendhaften Frau zu gestalten, was sich in einer Intensivierung des Prüfungsgeschehens zeigt: So lässt Arigo den Diener, den Gualtieri schickt, um Griselda die Tochter zu nehmen, das fingierte Vorhaben des

[705] [„Gualtieri aber hielt man von nun an für einen weisen Mann, wiewohl man die Proben, denen er seine Gattin unterworfen, für hart und unerträglich hielt“] [Bo Ü, 842].

Markgrafen vollständig verbalisieren: „frawe ir wert gedult haben, Dann will ich nicht sterben so muß ich meines hern gepote verpringen; Er schafft vnd gepeut das ich eüer iunge neü geporne tochter nem die weg trag vnd ab der welt dilge“ [Ar 661, 4-7]. Arigo ersetzt mit dem „vnd ab der welt dilge“ das bei Boccaccio nur durch drei Punkte Angedeutete, so dass der Satz elliptisch abbricht: „‚Madonna, se io non voglio morire, a me convien far quello che il mio signor mi comanda. Egli m'ha comandato che io prenda questa vostra figliuola e ch'io…' e non disse più“ [Bo 947, 30].[706] Die Wiederholung dieser Probe nach der Geburt des Sohnes, welche den Markgrafen in Arigos Fassung nicht nur „erfreut“, sondern „von ganczem herczenn froe“ [Ar 661, 24] stimmt, wird in der deutschen Boccaccio-Übersetzung intensiviert, um die Beständigkeit Griseydas erneut zu unterstreichen. Während es im italienischen Prätext heißt „ma non bastandogli quello che fatto avea con maggior puntura trafisse la donna, e con sembiante turbato un di le disse“ [Bo 948, 34f.], multipliziert Arigo den Schmerz Griseydas, indem er dem Vorhaben Gualters attestiert, damit das Herz seiner Gattin mit „pein leyt vnd schmerczen“ [Ar 661, 26] zu belegen. Gleichzeitig ist Arigo aber auch darum bemüht, Gualtieri als Gualter neu zu verhandeln, nämlich nicht mehr als unmenschlichen Egoisten, sondern als besonnenen Gatten und Herrscher. Folglich unterbreitet dieser Griseyda die Wegnahme ihres zweiten Kindes nicht mit „zornige[m] Angesicht(s)“, sondern spricht „eins tages in masse als er gar sere betrübet were zu der frawen“ [Ar 661, 26f.].

Deutliche Abweichungen zwischen Boccaccio und Arigo sind auch für die Auflösung des Prüfungsgeschehens auszumachen. So betont Arigo in seiner Gestaltung der abschließenden Rahmenhandlung noch einmal die Tugend Griseydas, wenn Dioneo sie, anders als in der Vorlage, als „tugentreiche vnd gedultig frawe“ [Ar 667, 5f.] apostrophiert (bei Boccaccio ist lediglich von Griselda die Rede), ihre „diemütige(r) gedulte“ [Ar 667, 7] gegenüber der grossen „hertickeyt ires mannes“ [Ar 667, 8] herausstreicht und durch dreifache Verneinung Griseydas Exempelcharakter akzentuiert: „fürwar keine noch sölch probe in kein frawen nye mer gehört worden“ [Ar 667, 8f.]. Obgleich Arigo Boccaccios Kritik am Verhalten des Markgrafen folgt, indem auch er die Proben als hart ausweist, dienen diese in Arigos Bearbeitung vielmehr als Kontrastfolie, um Griseydas Vortrefflichkeit hervorzuheben. Dem gemäß legt Arigo den nun folgenden Satz des Rahmenerzählers ganz zugunsten der Protagonistin aus:

> Nun saget mir ir lieben frawen welichem were nitt sere recht geschehen wo der ein weybe gehabt hette, wenn er sy nacken auß getriben hette Das sy sich vnder einen andern ir schame zů verdecken

[706] [„‚Madonna, wenn ich nicht sterben will, muss ich tun, was mein Herr mir geboten hat. Er hat mir befohlen, diese Eure Tochter zu nehmen und sie…' und mehr sagte er nicht“][Bo Ü, 835].

geleget hette, ir hette den pelicz strelen machen, damit ir ein rocke worden were, wo das geschehen were, wer hett ir des vnrecht geben mügen [Ar 667, 10-15].

Arigo formuliert die Bewertung Griseydas als Frage an die „lieben frawen“ und verweist damit bereits auf den von ihm angestrebten Adressatenkreis: Frauen, die sich an dem züchtigen Verhalten Griseydas ein Beispiel nehmen sollen – ganz im Gegensatz zu Boccaccios Intention. Mit dem angehängten Zusatz „wo das geschehen were, wer hett ir des vnrecht geben mügen“, der in Boccaccios Novelle fehlt, macht Arigo noch einmal deutlich, wie einzigartig Griseyda auf die Proben ihres Mannes reagiert, um dann erneut ihre Vorbildlichkeit auszudrücken: „Doch alle die züchtigen Greseyde irer gütigen gedult lobten“ [Ar 667, 17f.]. Dieser Zusatz fehlt in der italienischen Vorlage, da Griselda eben nicht zu einer nachahmenswerten Beispielfigur avancieren soll.[707] Hier steht Gualtieri und dessen „matta bestialità“ im Voredergrund, die dem Rahmenerzähler am Ende die Möglichkeit gibt, heftige Sozialkritik zu üben. Arigo übernimmt zwar diese Kritik, rückt aber gleichzeitig das tugendhafte Verhalten Griseydas in den Vordergrund, so dass Boccaccios Schärfe der Kritik abgemildert wird. Um allerdings die Partnerschaft zwischen Gualter und Griseyda zu plausibilisieren, konzipiert Arigo Gualter – wie bereits anklang – nicht als Unmenschen, sondern als großen Tor, der aber durchaus positive Anlagen erhält. Den zu Beginn der Handlung geäußerten Wunsch, mit Griseyda ein züchtiges Leben zu führen, greift Arigo am Ende noch einmal auf, indem er den Markgrafen sagen lässt:

Griseyda liebes weib Es ist nudalest wol zeit, das du die frucht vnnd den lone deiner grossen Gedulte vnnd mitleyden enpfahest, vnd damit ich von den die mich pöß vnd für herte hielten erkennet werde, vnd was ich in dich begangen hab nicht in argem sunder in gutem gethon hab Diese vnsere tochter zu leren ein züchtig weyb zu sein, vnd vnsern sun wie man ein weibe halten sülle, vnd nun mir mit dir einen ewigenn fride schaffen die weil wir mit einander leben, Dann ee ich dich versuchet ob du gedultig werest ich stäcz in sorgenn lebet mir von dir schande zustünd das nun nicht geschehenn ist des ich got dancke [Ar 666, 6-15].

Die dreifache Rechtfertigung der Proben durch Gualtieri übernimmt Arigo zwar, allerdings wandelt sich die Griselda zugedachte Lehre „nämlich dich zu lehren, Frau zu sein“ in eine Lektion für den Sohn, der – obgleich nicht näher vorgestellt – stärker in die Handlung eingebunden wird, als dies bei Boccaccio der Fall ist „vnd vnsern sun wie man ein weibe halten sülle“ [Ar 666, 11]. Gleichzeitig erfolgt die Legitimation mit einer anderen Färbung. Indem Gualter betont, sein Verhalten sei „nicht in argem sunder in gutem“ Tun begründet, schenkt er seinem Protagonisten eine milde Weitsicht, die Gualtieri fehlt. Mit dem abschließenden Dank

[707] Vgl. BERTELSMEIER-KIERST 1988, S. 166.

an Gott für das Gelingen der Proben unterstreicht Arigo dann die religiöse Verankerung des Markgrafen, die eben nicht an Boccaccio, sondern vielmehr an Petrarca oder Groß erinnert.

5.2.4 ZUSAMMENFASSUNG

Obgleich Arigo der Vorlage Boccaccios recht genau folgt, lassen sich einige Modifikationen ausmachen: Die deutsche Übersetzung konzentriert sich auf die Betonung des Ständischen und wendet sich damit von der sozialkritischen Darstellung Boccaccios ab, in der Griselda nicht als tugendhaftes Beispiel im Mittelpunkt steht. Zwar behält Arigo die Kritik am Markgrafen prinzipiell bei, verlagert aber den Akzent der Novelle. Ins Zentrum rückt Griseydas Vorbildlichkeit. Indem Arigo in seiner Gestaltung der abschließenden Rahmenhandlung noch einmal die Tugend Griseydas betont, variiert er Boccaccios Gestaltung des Rahmenerzählers Dioneo. Dieser apostrophiert in der deutschen Übertragung die Protagonistin als tugendreiche und geduldige Frau, unterstreicht ihre demütige Geduld gegenüber der großen Härte ihres Mannes und akzentuiert durch eine dreifache Verneinung Griseydas Exempelcharakter.

Es lässt sich zudem eine geänderte Motivation des Markgrafen, Griseyda zu heiraten, ausmachen; nicht mehr nur „Zufriedenheit“ erhofft sich Gualter von der Ehe mit Griseyda, sondern ein „genug züchtig lebenn“. Statt dem Wunsch nach Freiheit und Unbeschwertheit klingt bei Arigo nun der Wunsch Gualters nach einem keuschen Dasein an; Gualter erscheint nicht mehr als grausamer Fürst: Arigo zeichnet ihn vielmehr als durchaus überlegten und reflektierten Mann. Dieser neuen Figurengestaltung steht eine Intensivierung des Prüfungsgeschehens entgegen. Arigo multipliziert den Schmerz Griseydas, indem er dem Vorhaben Gualters attestiert, damit das Herz seiner Gattin mit Pein, Leid und Schmerzen zu belegen.

Wollte Boccaccio mit seiner *Griselda*-Novelle noch unterhalten, so zielt Arigo auf eine Belehrung der Frauen ab: Die Bewertung Griseydas wird dementsprechend als Frage an die „lieben frawen“ gerichtet. Frauen sollen sich an dem züchtigen Verhalten Griseydas ein Beispiel nehmen.

Wenngleich keinerlei Hinweise darauf existieren, dass Arigo die Griseldis-Bearbeitung des Kartäusermönchs Groß kannte, so lassen sich doch Parallelen zwischen Groß und der Übertragung Arigos dort finden, wo Letzterer um eine didaktische Ausgestaltung der Vorlage bemüht ist oder ein moralisierender Grundton in Form zahlreicher geistlicher Wendungen evident wird. Auch der Wunsch des Markgrafen nach einem keuschen und züchtigen Leben,

mit dem gleichzeitig dessen Heiratsunwilligkeit begründet wird sowie die Stilisierung Griseydas als nachahmenswertes Beispiel weiblicher Tugend, verweist auf Groß.

6. KOMPARATISTISCHE KONTEXTUALISIERUNG – ERGEBNISSE

Mittels des Vergleichs mit den Parallelbearbeitungen des 15. Jahrhunderts konnte gezeigt werden, dass Erhart Groß mit seiner *Grisardis* korrigierend auf den Stoff einwirkt, indem er der Griseldis-Figur eine Stimme verleiht und sie damit zur mitgestaltenden Akteurin erhebt. Die beiden anonymen Fassungen, die zwar durchaus Ansätze der Innovationen Groß' widerspiegeln, so beispielsweise die Emphatisierung der Protagonisten in der *Leipziger Griseldis*, die in der Akzentuierung des Weinens evident wird, die stärkere Betonung der Mutterschaft (*Leipziger Griseldis*), oder die Einbindung des Keuschheitsaspektes als Rechtfertigung für den Eheunwillen des Markgrafen (mittelfränkischer Anonymus), folgen in der Gestaltung der Schlusssequenz aber klar Petrarca. Obgleich auch sie den Stoff in ehedidaktischer Absicht aufbereiten, und damit der Intention Erhart Groß' folgen, modifizieren sie die Griseldis-Figur nicht, so dass deren Verhalten gegenüber dem Ehemann grotesk wirkt. Im Umkehrschluss erscheint das grausame Handeln des Markgrafen gegenüber seiner so tugendhaften Frau als unmotiviert. Erhart Groß nimmt insofern mit seiner Gestaltung der Griseldis-Erzählung eine Sonderrolle innerhalb der stoffgeschichtlichen Entwicklung ein: Rund 100 Jahre bevor Hans Sachs der Griseldis-Figur eine Stimme schenkt, indem er den Stoff als Drama inszeniert, lernt Griseldis als Grisardis das Sprechen, welches sie dann jedoch wieder verlernt.

Möchte man die Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts als Ganzes im stoffgeschichtlichen Vergleich zu ihren italienischen Vorgänger-Texten bewerten, so lassen sich folgende Tendenzen festhalten:

Die Vorlage nicht nur für die deutsche, sondern die europäische Rezeption des Griseldis-Stoffs ist in aller Regel Petrarcas Griseldis-Adaptation. Die deutschen Autoren des 15. Jahrhunderts überführen den Stoff in die deutsche Volkssprache, wodurch neue Leserkreise erschlossen werden. Dass zum Teil neben der volkssprachigen Bearbeitung auch eine lateinische angefertigt wird (Groß, Korner), verweist einerseits auf die im Spätmittelalter belegbare Konkurrenz der beiden Sprachen, die erst mit den Reformen des Martin Opitz im 17. Jahrhundert zugunsten des Deutschen abebbte. Andererseits unterstreicht die doppelte Ausführung das Interesse der Verfasser, mit ihren Schriften ein möglichst breites Publikum zu

erreichen. Dass der Griseldis-Stoff insbesondere von Klostergeistlichen aufgegriffen wurde, verwundert nicht, schließlich zählten diese zur alphabetisierten Schicht der Gesellschaft. Aus der Provenienz der Verfasser lässt sich jedoch auch erklären, weshalb der Keuschheitsgedanke (Groß, mittelfränkischer Anonymus) sowie die Rolle Griseldens als Mutter (Groß, Leipziger Griseldis) stärker akzentuiert wird.

Mit der einsetzenden deutschen Rezeption vollzieht sich zudem ein Gattungstransfer, insofern der Sprung von der novellistischen Gestaltung Boccaccios in die Chronistik (Korner) geistliche Exempelliteratur (mittelfränkischer Anonymus) und die didaktische Gebrauchsliteratur (Steinhöwel, Arigo) realisiert wird. Das Exempel der tugendsamen Griseldis erscheint den Bearbeitern im deutschsprachigen Raum geeignet, auf den Leser in ehedidaktischer Absicht einzuwirken; implizit oder sogar explizit wenden sich die Autoren demzufolge an die Ehefrauen (mittelfränkischer und Leipziger Anonymus, Steinhöwel, Arigo) oder das Ehepaar (Groß) ihrer Zeit, und fordern die Adressaten dazu auf, sich an dem tugendhaften Verhalten Griseldens, bzw. auch des Markgrafen ein Beispiel zu nehmen. Um eine Orientierung an den Protagonisten zu ermöglichen, modifizieren bzw. korrigieren die Schreiber insbesondere die Hauptcharaktere, aber auch den Handlungsaufbau (Groß), was sich in folgenden Aspekten spiegelt: Insbesondere der Markgraf wird emotionalisiert und die Handlung plausibilisiert, indem der Heiratsunwille des Fürsten begründet (Keuschheit), die Willkür seiner Entscheidung, Griseldis zu erproben, gerechtfertigt (Erziehung der Kinder, Tugendbeweis beider, Vorbild für Untertanen) und das Prüfungsgeschehen insgesamt abgemildert wird. Die Tendenz, die Nachahmbarkeit des Verhaltens von Griseldis zu behaupten, bewirkt eine Authentifizierung der Geschehnisse entweder explizit (Groß, mittelfränkischer Anonymus) oder implizit über die Aufforderung der Leserschaft zur Vorbildnahme (Steinhöwel, Arigo). Diese Entwicklung lässt sich auch als Abkehr von der *fabula* hin zu *historia* lesen, die bereits mit Petrarca eingeleitet wird.

VII. EIN ECHO: DIE REZEPTION DER *GRISARDIS* BEI ALBRECHT VON EYB

1. ENTWURF DER MODERNEN EHE? DAS *EHEBÜCHLEIN* DES ALBRECHT VON EYB (1472)

Dass das literarische Schaffen Groß' geschätzt wurde, wird daran deutlich, dass Albrecht von Eyb (1420-1475), der als einer der maßgeblichen Vertreter des deutschen Frühhumanismus gilt,[708] die *Grisardis* aufgegriffen hat.

Nach intensiver Beschäftigung mit den *studia humanitatis* während seines Studiums in Italien war Albrecht von Eyb als Geistlicher und Jurist in Süddeutschland tätig, wo er eine Reihe seinerzeit viel beachteter lateinischer und deutschsprachiger Schriften verfasste. Im Zentrum seines Schaffens steht ein moralisch-didaktischer Ehetraktat, das sogenannte *Ehebüchlein* (1472), für das der erste Teil der *Grisardis* als Hauptvorlage diente. Eyb verwendete die Handschrift A (in der vorliegenden Arbeit bezeichnet als B) der *Grisardis*.[709] Das *Ehebüchlein* weist so prägnante Ähnlichkeit mit der Griseldis-Bearbeitung Erhart Groß' auf, dass der Literaturwissenschaftler Philipp Strauch die *Grisardis* sogar anfangs Albrecht von Eyb zuschrieb.[710] 1892 berichtigte er seine Aussage und ermittelte den Kartäusermönch Erhart Groß als Verfasser des anonymen Werks:[711]

> Die in der Zs. 29, 373 ff von mir herausgegebene Grisardis glaubte ich Albrecht von Eyb zuschreiben zu dürfen und, so weit ich sehe, ist meiner vermutung nicht widersprochen worden. Dennoch (sic) muss ich nun selbst bekennen, dass sie irrig war.[712]

Dass der Vermutung Strauchs keiner widersprochen habe, stimmt nicht. Etwa zeitgleich setzte Max Herrmann, der die Werke Albrecht von Eybs näher untersucht hatte, der Aussage Philipp Strauchs von 1885 entgegen, dass es sich bei dem *Grisardis*-Text nicht um den Stil Eybs handele und die Schreibweisen unterschiedlich seien. Er würdigte die *Grisardis* als „Werk eines guten Stilisten", doch „ein Werk des Albrecht von Eyb ist sie nicht".[713]

---

708 Vgl. zu Albrecht von Eyb: WEINACHT 1982, S. VII-X.; HERRMANN 1893.

709 Vgl. WEINACHT 1982, S. XVIII.

710 Vgl. STRAUCH 1885, S. 373 ff.

711 Dass Strauch den Verfasser der *Grisardis* nicht durch einen Autorenhinweis ermitteln konnte, erklärt sich daraus, dass die von Strauch für die Edition der *Grisardis* verwendete Breslauer Handschrift im zwölften Kapitel abbricht und dem damit fragmentarischen Text lediglich zwei Blätter folgen, die ausgeschnitten sind (vgl. STRAUCH 1892, S. 242). Strauch leitet den Schlussteil der Novelle dann aus der Handschrift M1 her (vgl. EICHLER 1935, S. 31). Die Strauch noch unbekannte Nürnberger Abschrift enthält den Schlussteil der *Grisardis* (vgl. S. 15), in der sich Erhart Groß als der Verfasser der *Grisardis* benennt (vgl. ebd., S. 15).

712 STRAUCH 1892, S. 241.

713 Vgl. HERRMANN 1893, S. 312.

Dass sich Albrecht von Eyb in seinem *Ehebüchlein* jedoch explizit auf die Großsche Griseldis-Bearbeitung bezogen hat, ist in der Forschung unumstritten. Bereits 1892 konstatiert Strauch, der seine irrige Zuordnung der *Grisardis* nun selbst korrigierte, dass Eyb die *Grisardis* „gekannt und benutzt“[714] habe. „[D]ie parallelstellen (sic) aus dem Ehebüchlein Eybs“, führt Strauch weiter aus, „(...) sind als gelegentlich übrigens stilistisch redigierte excerpte (sic) aus der Grisardis des Erhart Gross aufzufassen; sie sind jenen abschnitten entnommen, die die vor- und nachteile (sic) des ehelichen standes (sic) theoretisch erörtern und durch beispiele (sic) (...) illustrieren“.[715] Untermauert werde diese These durch einen Vergleich der beiden Erzählungen und des von Strauch als Vorlage des theoretischen Teils der *Grisardis* ausgemachten Hieronymus-Textes *Adversus Jovinianum.*[716] Dabei, so Strauch weiter, ergebe sich eine Übereinstimmung der Textpassagen in Eybs *Ehebüchlein* und der Großschen *Grisardis* auch dort, wo Groß von dem Hieronymus-Traktat abweiche.[717] Dementsprechend schlussfolgert Strauch, dass für Eyb eine „(...) directe (sic) benutzung (sic) des Hieronymustextes neben dem der Grisardis (...) ausgeschlossen sein dürfte (...)“.[718] Obgleich die Verfasserfrage der *Grisardis* damit hinreichend erwiesen war, erschien 1979 eine amerikanische Dissertation, die auf der Grundlage einer neu entdeckten Handschrift, die *Grisardis* erneut Albrecht von Eyb zuschrieb,[719] und dies, obwohl der Autor John Christian Weber die ATB-Ausgabe Strauchs und dessen Korrekturen verwendete.[720] Mit Hans-Hugo Steinhoffs 1984 veröffentlichtem Aufsatz[721] wird dieser Irrtum aufgedeckt und revidiert. Er weist die amerikanische Handschrift als Hs. F (in der vorliegenden Arbeit bezeichnet als P) aus, die in der Nähe der Erlangener Handschrift, also um 1471, anzusiedeln ist.[722] Nach Weber lassen sich dann auch keine weiteren Untersuchungen zu Autorschaft der *Grisardis* verzeichnen.

---

714 STRAUCH 1892, S. 244.

715 Ebd., S. 244f.

716 Vgl. ebd., S. 245.

717 Vgl. ebd.

718 Ebd.

719 Vgl. STEINHOFF 1984, S. 132. Die Dissertation von John Christian Weber mit dem Titel *Albrecht von Eyb's ‚Grisardis': A Transcription of the Early New High German Narrative*. (Univ.-Diss. New York University 1979) ist bislang unveröffentlicht. Lediglich eine knappe Zusammenfassung der Arbeit ist einzusehen. Darin schreibt Weber: „Albrecht von Eyb's moralistic tale, Grisardis, is the subject of this edition of a heretofore unpublished text, found in the Rare Book and Manuscripts Division of the Library of the University of Pennsylvania“ (Diss. Abstr. 40 A (1979/80) 5847).

720 Vgl. STEINHOFF 1984, S. 133.

721 Vgl. ebd., S. 132-135.

722 Vgl. ebd., S. 135.

1.1 ALBRECHT VON EYB UND SEIN LITERARISCHES SCHAFFEN

Albrecht von Eyb wurde 1420 als Sohn des fränkischen Adeligen[723] Ludwig von Eyb und der Margarethe, geb. von Wolmershausen bei Ansbach geboren. Den Großteil seines Studiums der Rechtswissenschaften verbrachte er in Italien (Bologna, Pavia, Padua), wo er erstmals mit dem humanistischen Bildungsprogramm in Berührung kam. Die Beschäftigung mit den *studia humanitatis* intensivierte er in den Folgejahren. 1459 kehrte Eyb nach Beendigung seiner universitären Laufbahn als Doctor *iuris utriusque* nach Deutschland zurück. Neben geistlichen Ämtern (Domherr in Bamberg, Eichstätt und Würzburg, Archidiakon von Iphofen, Cubicularius Pius' II. usw.) wirkte er auch in öffentlichen Belangen mit, beispielsweise als Rechtsgutachter der Städte Nürnberg und Würzburg, als politischer Agent im Dienste des hohenzollerschen Markgrafen Albrecht Achilles.[724] Albrecht von Eyb hinterließ eine umfangreiche Bibliothek, die er insbesondere während seiner Italienaufenthalte erwarb. Es befinden sich darunter vor allem Arbeiten von Renaissanceschriftstellern, Moralphilosophen und Juristen sowie seine eigenen, vorrangig moral-didaktisch ausgerichteten Werke. Hierzu zählen neben dem *Ehebüchlein*, das der zweiten Hälfte seiner Schaffenszeit zugeordnet wird, die durch Eybs Verwendung der Volkssprache im Gegensatz zur lateinischen Sprache geprägt ist, der sogenannte Bamberger Traktat (1452), die *Praecepta artis rhetorice* (um 1457), das eigentliche lateinische Hauptwerk Eyb, die *Margarita poetica* (1459), die *Eichstätter Traktate* (1458/60), die Weinacht als Eybs „lateinische Fingerübungen in Eheliteratur"[725] beschreibt, sowie die nach dem *Ehebüchlein* entstandenen Schriften *Spiegel der Sitten* (1474) und deutsche Emblemata-Poesie (1474/75). Die Wiederentdeckung und Erforschung des literarischen Œuvres Eybs, die im 19. Jahrhundert verstärkt mit Untersuchungen einzelner Aspekte seines Schaffens einsetzte, erfolgte zunächst unter stark regionalgeschichtlichen Gesichtspunkten.[726] Mit Max Herrmann avanciert Albrecht von Eyb dann Ende des 19.

---

723 Die von Eybs zeichneten sich insbesondere durch ihre Dienste gegenüber der Markgrafschaft Brandenburg-Ansbach sowie durch geistliche Ämter innerhalb der fränkischen Bistümer aus (vgl. Gerlinde WEBER: Albrecht von Eyb. Ehebüchlein. In: Eberhard Dünninger/Dorothee Kiesselbach (Hg.): Bayerische Literaturgeschichte in ausgewählten Beispielen. Mittelalter. München 1965, S. 384-396, hier: S. 384).

724 Vgl. WEINACHT 1982, S. VII.

725 WEINACHT 1982, S. VIII.

726 Vgl. hierzu: Ottmar Friedrich Heinrich SCHÖNHUTH: Albrecht von Eyb und seine Schriften. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des 15. Jahrhunderts. In: Zeitschrift des Historischen Vereins für Württembergisch Franken 2 (1851), S. 1-15; Wenczeslaus GURCKFELDER: Stamm der von Eyb im Land zu Francken. Heilbronn 1660. Nach Ottmar Friedrich Heinrich Schönhuth berichtigt und neu herausgegeben von Johann Christian Moritz Laurent. XXXIV. Jahresbericht des historischen Vereins von Mittelfranken 1866, S. 63-96. Und später: WEBER 1965; Helmut WEINACHT: Albrecht von Eyb. In: Wolfgang Buhl (Hg.): Fränkische Klassiker. Eine Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen mit 255 Abbildungen. Nürnberg 1971, S. 170-182.

Jahrhunderts zum bedeutendsten deutschen Frühhumanisten,[727] als der er auch in heutiger Zeit vielen Eyb-Interpreten noch gilt.[728] Lediglich der amerikanische Philologe Joseph Anthony Hiller hat diesem Urteil 1939 widersprochen, indem er Albrecht von Eyb dessen humanistische Prägung abspricht und ihn stattdessen schlicht als mittelalterlichen Moralisten bezeichnet hat.[729] Die Auseinandersetzung mit Albrecht von Eyb unter dem Gesichtspunkt seines humanistischen Potentials, die im Übrigen auch vielen anderen spätmittelalterlichen Verfassern beschieden war, u. a. auch Erhart Groß, hat jüngst Hiram Kümper zu recht als „unfruchtbar"[730] zurückgewiesen. Denn, so Kümper konkret,

> [i]m Grund wird man sich vor dieser strengen Dichotomie [Moralist versus Humanist; N.A.] nämlich hüten müssen, denn sie beruht auf einer völlig unzeitgemäßen Betrachtung, die bestenfalls für das Italien der Renaissance, wo Prediger wie Savonarola gegen den gefährlichen Einfluss des Humanismus wetterten, nicht aber für das römisch-deutsche Reich trifft.[731]

Ähnlich urteilte bereits wenige Jahre zuvor Ekhard Bernstein, der konstatierte, dass sich die wenigen Wissenschaftler, die sich zu Albrecht von Eybs Zeit mit dem Frühhumanismus beschäftigten, weit davon entfernt gewesen seien, sich explizit als solche zu fühlen, geschweige denn, sich in einem bewussten Konflikt mit der spätmittelalterlichen kirchlichen Ideologie zu sehen.[732] Und Monika Fink-Lang setzte Hiller entgegen, dass die Auseinandersetzungen, ob Eyb ein Humanist sei oder nicht, „letztendlich an einem fragwürdigen Humanismusbegriff [kranken], der einen Gegensatz zwischen humanistischen Idealen und christlichen Wertvorstellungen zu konstruieren versucht".[733]

Seine lateinischen Schriften aus der ersten Hälfte seiner literarischen Schaffenszeit dienten Albrecht von Eyb zum Großteil als Vorlage für sein *Ehebüchlein*, das er 1472 dem Rat der Stadt Nürnberg widmete.[734] Während Eyb jedoch beispielsweise in seiner Schrift *An viro*

---

727 Vgl. Max HERRMANN: Albrecht von Eyb. Ein Bild aus der Zeit der deutschen Frührenaissance. Univ.-Diss. Berlin 1889.

728 Vgl. u. a. Maja EIB: Der Humanismus und sein Einfluss auf das Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine philosophisch-moraltheologische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des frühhumanistischen Gedankenguts Albrechts von Eyb. Münster/Hamburg 2001.

729 Vgl. HILLER 1939, S. 195: „Albrecht von Eyb was then, as would appear from this brief summary of his life and the thorough study of his work, less a humanist than a moralist; less a modern thinker than a medieval preacher".

730 KÜMPER 2008, S. XXXIII.

731 Ebd., S. XXXIIIf.

732 Vgl. BERNSTEIN 1993, S. 96.

733 Monika FINK-LANG: Das Ehebüchlein des Albrecht von Eyb. In: Volker Kapp/ Frank-Rutger Hausmann (Hg.): Nürnberg und Italien. Begegnungen, Einflüsse und Ideen. Tübingen 1991, S. 169-180, hier: S. 176.

734 Vgl. Gerhard KLECHA: Art. Albrecht von Eyb. In: Die deutsche Literatur des Mittelalter Verfasserlexikon. Bd. 1. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1978 (2. Aufl.), Sp. 180-186, hier: Sp. 183. Hiram Kümper zählt zu diesen ‚Vorarbeiten' die drei lateinischen Opuscula *An viro sapienti uxor sit ducenda*, *Clarissimarum feminarum laudatio* und die

sapienti uxor sit ducenda von 1460 noch völlig auf biblische Exempel zur Begründung der Ehe verzichtet, treten im *Ehebüchlein* neben die antiken und humanistischen Referenzpersonen auch christliche.[735] Dies zeigt, dass sowohl humanistisches Ideengut als auch traditionelle christliche Wertvorstellungen eine Rolle in Eybs Schaffensprozess spielten.

Anders als seine bisherigen Schriften verfasste Eyb sein Lehrbuch für Eheleute in Volkssprache, um so – ähnlich Erhart Groß' – eben nicht nur ein lateinkundiges Fachpublikum zu erreichen, sondern breite Schichten. Bereits in der Vorrede zu seinem *Ehebüchlein* klingt dies an:

> yedoch hab ich, Albrecht von Eybe, in beyden rechten doctor, Archidiacon zu Wirtzburg vnd Thummherr zu Bamberg vnd Eystet, der lobliche keiserlichen stat Nürmberg vnd eym erbern, weysen, fürsichttigen rate vnd der gantzen gemeine daselbst auß besunder lieb, gutten willen vnd zuneigung vnd aus freüntlicher nachparschaft, die ich in sunderheit vor anndern zu in han, zu lob vnd ere vnd sterckung irer pollicey vnd regimentz fürgenomen auff die fürgelegten frag zuschreiben vnd die selben mit vil hüpschen wortten vnd zuuallenden Stücken, Hystorien vnd materien zu weytteren vnd zu zieren, frolich vnd lüftig geben zu lesen vnd zu horen zu einem gutten, seligen Neüen Jahre (...) [Ey 2].[736]

Dass Albrecht von Eyb sich dem Thema Ehe zuwendete, entspricht den Zeichen der Zeit. Das Nachdenken über die Ehe bildete einen „Teil eines europaweit geführten Diskurses, der um 1400 einsetzte, im Laufe des 15. Jahrhunderts an Dynamik gewann und sich im 16. Jahrhundert in einer wahren Flut von Einzelschriften niederschlug".[737] Das Thema Ehe bewegte allerdings bei weitem nicht nur die Gemüter des Spätmittelalters. Wie Albrecht von Eyb – und bereits vor ihm auch Erhart Groß – durch ihre zahlreichen Rekurse auf antike Philosophen und Gelehrte unter Beweis stellt, setzten sich bereits in der Antike Dichter und Denker mit dem ehelichen Zusammenleben von Mann und Frau auseinander.[738] Die Lehrmeinung dieser alten Autoritäten aufzugreifen, war im Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit durchaus üblich, wie

---

Intectiva in lenam sowie die im Bamberger Traktat enthaltenen Lobesreden an Frauen *Appellacio mulierum Bambergensium* und *Oratio ad laudem et commendationem Bamberge civitatis* [Textabdruck in HERRMANN 1893, S. 104-107]. Vgl. dazu: Helmut WEINACHT: Die Bamberger Traktate Albrechts von Eyb. In: Frankenland N.F. 29 (1977), S. 284-289 und S. 315-322 sowie die neue Arbeit von Klaus OSCHEMA: Den Konflikt überschreiben – Albrecht von Eyb und das Lob der Stadt Bamberg. In: Heinrichskalender. Jahrbuch der Erzdiözese Bamberg 2007, S. 26-32 (vgl. KÜMPER 2008, S. XXXII). Während Eyb in der *Clarissimum feminarum laudacio* die Frauen lobt, beschäftigt er sich in seiner Schrift *Invectiva in lenam* mit den Untugenden dieser, als deren schlimmste er die Kuppelei ausweist. In seinem Traktat *An viro sapienti uxor sit ducenda* setzt er sich dagegen mit unterschiedlichsten Aspekten des ehelichen Zusammenlebens auseinander, so zum Beispiel mit der Unkeuschheit, der Schönheit und deren Vergänglichkeit sowie der Fruchtbarkeit der Ehefrauen oder der Kindererziehung (vgl. WEINACHT 1971, S. 176).

735 Vgl. FINK-LANG 1991, S. 176.

736 Die Seiten- und Zeilenangaben beziehen sich hier und im Folgenden auf die Edition des *Ehebüchleins* von KÜMPER 2008. Die Textbelege aus dem *Ehebüchlein* werden mit dem Kürzel Ey gekennzeichnet. Die Schreibung der Umlaute wurde an das Neuhochdeutsche angeglichen.

737 KARTSCHOKE 1996, S. VII.

738 Vgl. KÜMPER 2008, S. XII.

ein Blick in die von Erika Kartschoke zusammengetragenen Eheschriften von 1400 bis 1620 zeigt.[739] Wenn also Albrecht von Eyb an den Anfang seines *Ehebüchleins* eine Anekdote aus dem Leben Sokrates' stellt [vgl. Ey 2-4], so folgt er damit einem gängigen Verfahren. Der Rückgriff auf vergangene Gelehrtenmeinungen verlieh dem Verfassten Glaubwürdigkeit und untermauerte die eigene Argumentationslinie. Gerade didaktisch motivierte Schriften erschienen über diese kompilatorische Herangehensweise als abgesichert.

Während sich die Eheschriften zunächst an beide Geschlechter wendeten, indem sie den Ehepartnern ein keusches und auf das Jenseits gerichtete Leben nahe legten, fokussieren die des Spätmittelalters zunehmend auf das Verhalten der Frau innerhalb der Ehe. Ein männlicher Blick richtet sich dabei normierend auf die Frau, die entsprechend der heiligen Schrift und als vermeintlich natürlich konstatierten Veranlagungen als schwach und potentiell sündhaft beschrieben wird.[740] Auf dieselben Quellen, welcher sich misogyne Schriften bedienten, rekurrierten im Übrigen auch die Lehren, welche die Frau im Spätmittelalter zunehmend aufwerteten. Barbara Becker-Cantarino beispielsweise konnte eindrücklich darstellen, dass die christliche Literatur wie auch die Bibel selbst verschiedene Bilder von Frauen und Ehe entwirft, dass sogar einzelne biblische Erzählungen zwei konträre Deutungen zulassen, wodurch ein „Neben- und Ineinander"[741] der Ehediskurse befördert wird.[742]

Albrecht von Eyb hatte aufgrund seiner Tätigkeit als Rechtsgutachter auffallend häufig auch eheliche Fragen zu klären[743] – so u. a. den öffentlich wahrgenommenen Streit zwischen Johannes Pirckheimer und Sigmund Stromer um Barbara Löffelholtz (spätere Pirckheimer)[744] –, begegnete der Thematik folglich nicht nur aus der Perspektive eines Geistlichen, wie das für Erhart Groß zutrifft, sondern eben auch aus der eines Juristen. Die Frage, ob ein Mann heiraten solle oder nicht, beantwortet Eyb dementsprechend in juristischer Manier in einer Vor- und Nachteile abwägenden Erörterung. Im ersten Kapitel seiner Lehre beschreibt er dieses Vorgehen wie folgt:

> Diese fürgelegte frage, Ob ein weyb zunemen sey oder nit, aufzufüren, hab ich fürgenommen in drey teyl dises püchlein zusetzen. Im ersten teyl will ich geben zuuerstien, was vngemachs, was

739 Vgl. KARTSCHOKE 1996, S. 237ff. und S. 255ff.

740 Vgl. KÜMPER 2008, S. XVI.

741 KÜMPER 2008, S. XVIII.

742 Vgl. BECKER-CANTARINO 1989, S. 19-26. Vgl. hierzu auch: LENTZEN 2000, S. 46f.; Bernd-Ulrich HERGEMÖLLER: Masculus et Femina. Systematische Grundlinien einer mediävistischen Geschlechtergeschichte. Hamburg 2005 (2. Aufl.), S. 9-18.

743 Vgl. WEBER 1965, S. 391.

744 Vgl. hierzu Jakob LEHMANN: Von der Anmut des Mägdeleins Barbara. Auftakt zum deutschen Frühhumanismus im Bamberg des 15. Jahrhunderts. In: Frankenland N.F. 30 (1978), S. 406f.

> besorgnus, was irrung, müe vnd arbeit vnd was widerwertigkeit, vnd do bey was lust und freüden vnd was guttes sich in dem eelichen stande vnd wesen mügen begeben, Dar durch ein man nit vnbillich in zweyfel gefürt mag werden, ob ein weyb zunemen sey oder nit. Im anndern teyl will ich antworten auff die frag vnd beschlißen, das einem manne sey ein weyb zunemen, vnd do bey etzlich hübsch hystorien erzelen. Im drtitten und letzten teyle will iche ein frolich hochzeyt mit einem kostenlichen male vnd wirtschafft machen, als dann gewonlich ist, so ein man ein weyb genomen hat, vnd mit ettlichen hůpschen lere vnd hystorien beschließzen [Ey 4].

Damit hat Eyb bereits im ersten Kapitel seines bekannt gewordenen *Ehebüchleins*[745] seine im Titel aufgeworfene Frage beantwortet: Ja, ein Mann soll heiraten, denn obgleich das eheliche Zusammenleben einige Mühen und Sorgen mit sich bringt, überwiegen doch die Freuden.

Das *Ehebüchlein* mutet, wie Hiram Kümper es formuliert hat, wie ein „Flickenteppich"[746] an. Der Text gleicht einer Montage aus unterschiedlichsten textuellen Versatzstücken. Neben Zitaten und Textauszügen finden sich innerhalb der Ehelehre Eybs vollständig wiedergegebene Erzählungen.[747] Dabei verweist Eyb nur teilweise auf den eigentlichen Verfasser der übernommenen Textsegmente.[748] Namentlich genannt werden in Eybs Eheschrift beispielsweise die lateinischen Schriftsteller Valerius Maximus, Cato oder Cicero sowie die italienischen Autoren Francesco Petrarca, Giovanni Boccaccio oder Giovanni Francesco Poggio Bracciolini. Immer wieder finden sich auch Verweise auf seine eigenen Schriften, zum Beispiel die *Margarita poetica*.[749] Die *Grisardis* des Erhart Groß diente Eyb als Anregung für den ersten Teil seiner Ehelehre, der direkte Verweis auf die Vorlage entfällt allerdings.

1.2 „OB EIN WEYB ZUNEMEN SEY ODER NIT" – LIEBE UND EHE IN EYBS *EHEBÜCHLEIN*

1.2.1 DER AUFBAU

Das *Ehebüchlein* des Albrecht von Eyb ist in drei Teile gegliedert, dem Text vorgelagert sind eine Art Inhaltsverzeichnis sowie eine unüberschriebene Vorrede [vgl. Ey 2], in der der Verfasser die seinem Werk zugrunde liegende Frage, ob ein Mann heiraten solle oder nicht,

---

745 Hiram Kümper spricht in seiner Neuauflage des *Ehebüchleins* von Eyb davon, dass diese Schrift nahezu als frühneuzeitlicher „Bestseller" (KÜMPER 2008, S. XXXVII) bezeichnet werden könnte, da das *Ehebüchlein* bereits 1472 in Druck ging und bis 1540 12 Drucke belegt sind. Dazu kommen die sieben handschriftlichen Exemplare (vgl. ebd., S. XXXIXff.).

746 Ebd., S. XXXV.

747 Dazu zählen die Guiscard und Sigismunda- Erzählung Boccaccios [KÜMPER 2008, S. 98-110], die Marina-Novelle [ebd., S. 110-124] sowie die Albanus-Legende [ebd., S. 172-188].

748 Vgl. KÜMPER 2008, S. XXXV. Darüber hinaus: WEINACHT 1982, S. XIV-XIX und Max HERRMANN (Hg.): Albrecht von Eyb. Deutsche Schriften. Bd. 1. Berlin 1890.

749 Helmut Weinacht hat in seiner Einführung zu Eybs Eheschrift diejenigen Werke aufgelistet, die Eyb beim Abfassen des *Ehebüchleins* direkt als Vorlage zugänglich gewesen sein müssen (vgl. WEINACHT 1982, S. XVIIIf.).

benennt, sich selbst mit wenigen biographischen Angaben vorstellt sowie den Adressaten seiner Schrift, die Stadt Nürnberg, beziehungsweise deren Rat, und das Jahr der Niederschrift, 1472, anführt. Dass Eyb in dieser Vorrede als Motivation zur Abfassung der Schrift angibt, er habe das *Ehebüchlein* geschrieben, um der Stadt Nürnberg „zu lob vnd ere vnd sterckung irer pollicey vnd regimentz“ [Ey 2] zu verhelfen, hat in der Forschung einige Kontroversen ausgelöst: Heinz Otto Burger sah in dieser Wendung ein Indiz dafür, dass Eyb die Ehe als „natürliche Weltordnung“[750] und stabilisierendes gesellschaftliches Element etablieren wollte. Hiller konstatierte bereits 1939, dass Eyb darum bemüht gewesen sei, der Ehe wieder Ansehen und Würde zurückzugeben, was in Anbetracht eines im 15. Jahrhundert zunehmenden Sittenverfalls notwendig erschien. Aufgrund eines erheblichen Frauenüberschusses verdingten sich viele Frauen, die ohne Mann blieben, als Prostituierte oder wurden die Geliebte eines verheirateten Mannes.[751] Dementsprechend folgert Hiller, dass Eyb moralische Gründe dazu bewogen, die Ehe in einer Schrift aufzugreifen, und diese der Stadt Nürnberg und deren öffentlichem Leben zu widmen “to bring again to the masses a realization of the dignity of marriage”.[752] Kocher hat diesem Befund in Anlehnung an die Untersuchungen über die Bevölkerungsstruktur in spätmittelalterlichen Städten von Kurt Wesoly[753] widersprochen. Demnach sei für die Reichsstadt Nürnberg zwar ein leichter Frauenüberschuss festzustellen, Zeugnisse für einen generalisierbaren Sittenverfall gäbe es jedoch nicht.[754] Kocher geht ihrerseits davon aus, dass Eyb aufgrund seiner Tätigkeit als Rechtsgutachter[755] auch in Eheangelegenheiten bestrebt war, ein Kompendium zu erstellen, „das alles enthielt, was die Kenner aus Vergangenheit und Gegenwart (inklusive seiner Person) zum Thema Ehe zu sagen hatten“,[756] weil er Vergleichbares vermisste. Auch Kümper weist hinsichtlich der Absicht Eybs auf dessen Ehegutachten hin,[757] verortet das *Ehebüchlein* insgesamt allerdings in einem

---

750 Heinz Otto BURGER: Renaissance – Humanismus – Reformation. Deutsche Literatur im europäischen Kontext. Bad Homburg v.d.H./Berlin/Zürich 1969, S. 183.

751 Vgl. HILLER 1939, S. 117.

752 HILLER 1939, S. 117.

753 Kurt WESOLY: Der weibliche Bevölkerungsanteil in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Städten und die Betätigung von Frauen im zünftigen Handwerk (insbesondere am Mittel- und Oberrhein). In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 128 (1980), S. 69-117.

754 Vgl. KOCHER 2005, S. 258.

755 Innerhalb der erhaltenen Codices, die dem Privatbesitz Eybs entstammen, nehmen die Gutachten zu Ehe- und Scheidungsfragen einen breiten Raum ein (vgl. Ursula RAUTENBERG (Hg.): Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat. Eine Literaturausstellung in der Bibliothek Otto Schäfer. Schweinfurt. 18. April bis 31. Oktober 1993. Schweinfurt 1993, S. 48).

756 KOCHER 2005, S. 258.

757 Vgl. KÜMPER 2008, S. XXXV.

allgemeinen „Nachdenken über die Ehe“.[758] Entgegenstellen lässt sich insbesondere dem Standpunkt von Kocher, dass Erhart Groß in seiner Vorrede zur *Grisardis* den Sittenverfall in Nürnberg explizit als Grund für die Abfassung seiner Schrift anführt [vgl. Ey 1-2].[759] Dies bedeutet jedoch nicht, dass Groß die Ehe lediglich als Mittel zur Bekämpfung sexueller Ausschweifungen beurteilte. Zunehmend wurde der Ehestand auch von theologischer Seite als gottgewollt ausgewiesen und damit als gute und erstrebenswerte Daseinsform erkannt. Sowohl Groß als auch Eyb sahen ihre Aufgabe darin, den Eheleuten praktische Anweisungen zu erteilen, wie sie sich in der Ehe verhalten sollten. Eybs Büchlein ist somit als moral-didaktische Eheschrift aufzufassen.

Albrecht von Eyb: *Ehebüchlein* (nach Kümper 2008)

Vorrede

1. Ob einem manne sey zunemen ein eelich weyb oder nit [Ey 2-10] 2. Von lieb vnd keüscheit der eeleüte vnd annder vnordenlicher Lieb vnd vnkeůscheit [Ey 10-24] 3. Von der schon vnd vngestalt der frawen [Ey 24-30] 4. So ein eefraw fruchtper oder vnfruchtper ist [Ey 30] 5. Von lieb vnd sorgen der kinder vnd wie sie erzogen sollen Werden, vnd so die kinder oder elteren sterben [Ey 30-44] 6. So die fraw wolredende vnd zornig ist [Ey 44-54] 7. Von dem heyratgut vnd reichtum vnd armut [Ey 54-69]	Buch I
1. Wie die welt vnd wie der mensch vnd warumb sie erschaffen sein [Ey 70-88] 2. Die Antwort, das ein weyb zu nehmen sey [Ey 88-92] 3. Widerwerttigkeit in der Ee vnd sunst zudulden [Ey 92-98] 4. Das man frawen vnd iunckfrawen zu rechter zeit menner geben soll [Ey 98-110] 5. Wie sich ein fraw halten solle In abwesen irs mannes [Ey 110-126] 6. Das lob der Ee [Ey 126-128] 7. Das lob der frawen [Ey 128-133]	Buch II
1. Das dritte teyl, wie die male vnd wirtschafft sein Zuhalten [Ey 134-146] 2. Von ellende, kranckeit vnd widerwertigkeit der menschlichen natur [Ey 146-172] 3. Das kein sunder verzweyfelen solle [Ey 172-189]	Buch III

[758] Ebd., S. IX.

[759] Die Seiten- und Zeilenangaben beziehen sich auf die Edition der *Grisardis* von STRAUCH 1931.

Die bereits im Titel aufgeworfene Frage *Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nicht*[760] wird in den ungefähr gleich langen ersten beiden Teilen beantwortet [1. Teil: Ey 2-68; 2. Teil: Ey 70-132]. Das zweite Kapitel des zweiten Buches ist entsprechend überschrieben mit Die *Antwort, das ein weyb zunemen sey* [vgl. Ey 88], der zweite Teil endet mit einem Lob auf die Ehe [vgl. Ey 126] und dem der Frauen [vgl. Ey 128], in denen noch einmal alle zuvor angeführten Argumente für die Ehe gebündelt wiedergegeben werden. Der etwas knappere dritte Teil [vgl. Ey 134-188] beginnt mit allgemeinen Regeln hinsichtlich der Hochzeitsfeier [vgl. Ey 134]. Danach verlässt Eyb das Thema Ehe, um in den beiden letzten Kapiteln die menschliche Natur an sich zu beleuchten [vgl. Ey 146] und dieser pessimistisch ausfallenden Anthropologie die Albanus-Legende unter der Überschrift *Das kein sunder verzweyfelen solle* gegenüberzustellen.

1.2.2 KORREKTUR DER KORREKTUR? EYBS ANLEIHEN BEI GROß

Die *Grisardis* des Erhart Groß inspiriert den ersten Teil des *Ehebüchleins*. In der Erörterung der Vorzüge und Nachteile des Heiratens bedient sich Eyb vielfach der innerhalb des Streitgesprächs zwischen dem Markgrafen und Meister Marcus geäußerten Argumente, die ja wiederum der durch Hieronymus verfassten Schrift gegen Jovinian entnommen sind. Obgleich bereits Max Herrmann 1889 und Philipp Strauch 1892 einen ersten Textvergleich unternommen haben,[761] sollen im Folgenden noch einmal mittels einer Gegenüberstellung die Versatzstücke aus der *Grisardis*, die Eyb in sein *Ehebüchlein* einlegt, mit der Vorlage Hieronymus' verglichen werden, um zu verifizieren, dass Eyb tatsächlich mit der *Grisardis* arbeitete.[762]

Die gegen Ende des 19. Jahrhunderts veröffentlichten Untersuchungen von Herrmann und Strauch gelangen zu dem Ergebnis, dass Eyb die entsprechenden Exempel nicht aus Hieronymus' Verteidigungsschrift *Adversus Jovinianum* entnommen habe, sondern aus der

---

760 *Ehebüchlein* ist lediglich ein von der Forschung eingeführter und mittlerweile etablierter Kurztitel, denn die Schrift Albrecht von Eybs trägt eigentlich den Titel *Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nicht* (vgl. hierzu WEINACHT 1982). Weinacht hat seine Edition der Eybschen Schrift mit dem Originaltitel herausgegeben, während sich Hiram Kümper mit seiner Edition von 2008 für den in der Forschungslandschaft etablierten Titel *Ehebüchlein* entschieden hat (vgl. KÜMPER 2008, S. 1).

761 STRAUCH 1892, S. 244f.; HERRMANN 1893, S. 309-312.

762 Es wurde zu diesem Zweck eine Tabelle angelegt, in der alle zu berücksichtigenden Textstellen nebeneinander dargestellt sind (vgl. Anhang, A) Synopse: Vergleich des Streitgesprächs bei Hieronymus, Erhart Groß und Albrecht von Eyb).

Griseldis-Bearbeitung des Nürnberger Kartäusermönchs.[763] Dies lässt sich an verschiedenen Beispielen verifizieren:

„Refert praeterea Seneca, cognovisse se quemdam ornatum hominem, qui exiturus in publicum, fascia uxoris pectus colligabat, et ne puncto quidem horae praesentia ejus carere poterat: potionemque nullam, nisi allernis tactam labris vir et uxor hauriebant: alia deinceps non minus inepta facientes, in quae improvida vis ardentis affectus erumpebat. Origo quidem amoris honesta erat, sed magnitudo deformis. Nihil autem interest, quam ex honesta causa quis insaniat“ [Hi 281, 318-319].	„Seneca spricht: er habe gekant eyn gelarten man, der mit fleischlicher lieb alzo gevangen waz, daz er vor sein prust hing der frawen vorspan, wen er auß ging. er mo̊chte auch an dez weibes kegenwert nicht gesein ein pungt eyner zeit, und ir keins under den zwein trang ůberal, es wer den vor von ym und von ir gekö̊ß(t)et. der lieb orden waz sitlich, aber die grö̊ße waz streflich, wen die sitlichkeit waz unsynnikeit“ [Gr 9, 12-20].	„Seneca spricht, er hab gekant einen gelerten, weysen man, der mit vleyßsiger lieb also gefangen was, das er an sein prust hieng einer frawen fürspangen, wenn er außs gieng, die in des überredt vnd gepoten het: das doch fast schympfflich vnd spottlich zuachten was“ [Ey 16].

Obgleich Eyb das auf Seneca zurückgehende Exempel des gelehrten Mannes, der seine Frau allzu leidenschaftlich liebte, deutlich kürzt, verweist der Relativsatz „der mit vleyßsiger lieb also gefangen was“ deutlich auf Groß. Bei Hieronymus dagegen findet sich ein solcher Relativsatz nicht. Das Exempel der Frau König Hastrubals, die sich zusammen mit ihren beiden Kindern lieber ins Feuer stürzt, als ihren keuschen Leib den römischen Eroberern auszuliefern, erinnert ebenfalls an die Gestaltung Groß'. Obwohl dieser in Abweichung von Hieronymus die Frau des Königs Hastrubal zu „Hastrubalis eins kuenigs weip“ macht, zeigt sich die Übereinstimmung von Eyb und Groß in dem Finalsatz „das irem leib nicht unrecht wyderfür an der keuscheit“, der den Grund des Suizids expliziert.

„Nam Hasdrubalis uxor, capta et incensa urbe, cum	„Hastrubalis eins kůnigs weip, alz yre stad von den Rö̊mern wart	„Hastrubal was ein künig. Do er starb und die Romer seiner gelassen

[763] Vgl. HERRMANN 1889, S. 309f. sowie STRAUCH 1892, S. 249.

se cerneret a Romanis capiendam esse, apprehensis ab utroque latere parvulis filiis, in subjectum domus suae devolavit incendium“ [Hi 273f., 310-311].	gewunnen und enzůndet und waz umbgeben, daz irem leib nicht unrecht wyderfůr an der keuscheit, do nam sie yre kinder zu peyden seyten und flog von dem hauß ernyder in das feur“ [Gr 19, 12-17].	frawen angewunnen die statt und verprantten, da name sie ir kinder zu beyden seytten und warff sie von dem hawßs hernyder in das fewr, das irem leib nit unrecht widerfüre an der keüscheit“ [Ey 20].

Die bei Eyb gestaltete Geschichte des gelehrten Römers, der seine Frau verlässt und seinen Freunden, die dies nicht verstehen, am Beispiel seines Schuhs erklärt, dass die Ehe nur nach außen tadellos erschien, das Zusammenleben jedoch manch Problem bereitet habe, zeigt ebenfalls deutliche Parallelen zu Groß' Formung: Zwar unterbleibt bei Letzterem eine nähere Spezifizierung der Anekdote als römische „hystorie[n]“, dafür erläutert ein beiden Schriften gemeinsamer Konsekutivsatz die Verwunderung der Freunde über die Trennung: „das man nicht gedencken möcht, was in beschwert solt haben“, schließlich sei die Ehefrau „schöne[s] (...) frum, güttig und keüsch“ und darüber hinaus – und auch das findet sich wörtlich sowohl bei Groß als auch bei Eyb – habe sie „genug an zeittlichem gutt“.

„Legimus quemdam apud Romanos nobilem, cum eum amici arguerent, quare uxorem formosam et castam et divitem repudaisset, protendisse pedem et dixisse eis: 'Et hic soccus quem cernitis, videtur vobis novus et elegans: sed nemo scit praeter me ubi me premat'“ [Hi 279, 317-318].	„as die hystorien sagen, so ist zu Rome gewest gar ein hůbischer man, den sein freund strafften dorumb das er hatte urlaub gegeben eym schőn weibe, die keusch was und hatte gnug an zeitlichem gut, alzo daz es kaum zu denken were waz yn beswert hette. do ragt er eyn fuß von ym und sprach: seht, der schuch ist newe und er leit mir hůbschlich an dem fuß, aber ewir keyner weiß [aus euch], wu er mich drůckt den ich allein“ [Gr 11, 27-35].	„Man liset in den hystorien der Romer, das zu Rom ist gewesen ein weyser man, den sein freünt darumb strafften, das er hett außsgetriben und von ihm gethan sein schönes weyb, die doch frum, güttig und keüsch was, das man nicht gedencken möcht, was in beschwert solt haben, wann sie auch genug an zeittlichem gutt hett. Do man den weysen man also strafft, do reckt er von im ein fußs und sprach: ‚Secht, lieben freünde, der schuch ist neü, glatt und hübsch, aber eür keiner weißs, wo mich der schuch druckt, dann ich

		allein'" [Ey 8].

Zuletzt soll ein Vergleichsbeispiel dem Befund, dass Eyb sich bei der Gestaltung seines *Ehebüchleins* nicht direkt auf Hieronymus stützt, sondern dessen Beispiele aus der *Grisardis* des Erhart Groß übernimmt, Nachdruck verleihen. Im ersten Kapitel der Eheschrift Eybs, welches überschrieben ist mit der dem Text zugrunde liegenden Frage „Ob einem manne sey zunemen ein eelich weyb oder nit" [Ey 2] berichtet Eyb eine Anekdote aus dem Leben des heiligen Augustinus, welcher der Vernunft darlegt, weshalb er nicht heiraten wolle:

> Augustinus, der selige vater, wart gefragt von der vernunfft, ob in nit gelustet, zuhaben ein weyb, besunder wenn sie schön, keusch vnd reine wer, schemig, weise, gelert und gutter sitten, mit genuglichem zuschatze, die in an studiren vnd lernun nit hindert noch sust betrubet. Antwurt Augustinus seiner vernunfft: Male mir sie, wie schon du wilt, vmd hobel sie mit allen tugenden, so will ich doch keinerley so sere fliehen als weiplich gesellschafft, wann ich find nichts, das menlichen mut vnd alle kunst so sere verletzt vnd nider druckt als weipliche gesellschafft [Ey 4].

Bei Groß findet sich diese innerhalb der Disputation zwischen dem Markgrafen und Meister Marcus ebenfalls:

> so will ich dir sage waz ich gelernt habe von den weisen Augustinus. der selige vater schribit eyn puch zwischen ym und seiner vornunft, do er undir anderen vil fragen die den menschen zu begir zyhen, wirt gefraget von der vornunft, ab yn nicht gelůstet zu haben eyn weip, besundern wen sie schǒn und rein wer, schamig und gelart und guter syten ader die von dir mǒchte gelart werde, die auch gnug gebe im zusacz, die dich auch nicht hinderte adir beswerte dem studirn und besundern wen du dez sicher wers, daz sie dich nůmmer betrůbete. do antwert Augustinus seinr vornunft: ‚male mir sie, wie schǒn du wilt, und hůfel mir sie mit allen tugenden, so will ich doch keinerley as sere fly alzo weibische gesellschaft, wen ich vinde keynerley daz alle kunst alzo der nyder drůckt und eyn menlichen mud alzo weybische wort und ir begreiffen, an daz man das weip nicht mag gehabe. so also an gebůrd daz ampt eyns weißen mannes, daz schol unkeuscheit vorsmen, und der der eyn weip hat, ist (daz) an daz daz ich gesprochen habe, des sterk ist zu wundern [Gr 9, 34 - 10, 18].

Zwar kürzt Eyb das Augustinus-Exempel etwas und verändert den Wortlaut leicht, die Ähnlichkeit zu Groß' Schilderung ist allerdings offensichtlich. Die Anekdote, welche den *Selbstgesprächen* des heiligen Augustinus entnommen ist,[764] findet sich in Hieronymus Verteidigungsschrift nicht. Es ist damit das einzige Exempel, das Erhart Groß nicht dem Traktat gegen Jovinian entlehnt. Dass Eyb die Anekdote dennoch übernimmt, spricht dafür, dass Eyb nicht den Originaltext von Hieronymus vor sich liegen hatte, sondern die Griseldis-Bearbeitung des Kartäusermönchs. Zwar wäre es denkbar, dass Eyb nun gerade dieses Beispiel aus dem Ursprungstext von Augustinus herausgriff, und nicht aus der *Grisardis*. Dies erscheint

[764] Vgl. AUGUSTINUS: Selbstgespräche. Lateinisch und deutsch. Hg. von Hanspeter Müller. München/Zürich 1986, S. 42-45.

mir aber deshalb unwahrscheinlich, weil es das einzige Beispiel ist, welches dem literarischen Œuvre Augustinus' entnommen ist. Die Übereinstimmungen von Groß und Eyb ließen sich auch anhand anderer Beispiele exemplifizieren.[765]

Insgesamt kopiert Erhart Groß 25 Exempel aus dem Hieronymus-Text, denn auch das Paulus-Zitat, das Meister Marcus am Ende des Streitgesprächs in seinen Rat dem Markgrafen gegenüber einbindet, ist – was die Forschung bisher offenbar übersehen hat – der Schrift gegen Jovinian entnommen:

„Videamus igitur quid ad haec Paulus rescripserit: De his autem quae scripsistis mihi bonum est homini mulierem non tangere. Propter fornicationem autem unusquisque uxorem suam habeat, et unaquoeque virum suum habeat. Uxori proprii corporis non habet potestatem, sed vir. Similiter et vir proprii corporis sui non habet potestatem, sed uxor" [Hi 218, 245-246].	„‚wert ir,' sprach meister Marcus, ‚her, eyn eygener man und ewer allein, alzo ich euch kenne und die selikeit der keuschlichen sterke ewers leibes und reinkeit, so rid ich in allen trewin, daz ir scholt sey behalten und dar ynne beharren, wen in der e ist der mensch alzo vorgeben, das der man, alzo Paulus spricht, nicht hat seins leibes macht, sundern die fraw, und daz weib hat yres leibes nicht macht, sundern der man" [Gr 23, 23-32].

Folglich finden sich in der *Grisardis* 25 und nicht – wie Herrmann konstatiert – 24 textuelle Adaptationen.[766] Auch die Übernahme von Textbausteinen aus der *Grisardis* in das *Ehebüchlein* weicht nach Abschluss meines Vergleichs von der Anzahl Herrmanns ab. So lassen sich in Eybs Schrift nicht 12 Exempel,[767] sondern 14 nachweisen. Dass Herrmann die doch sehr aufschlussreiche Augustinus-Anekdote für seine Beweisführung ausspart und nicht erwähnt, spricht dafür, dass Herrmann diese schlichtweg übersehen hat.

Die Exempel, die Groß der Schrift Hieronymus' entnimmt, finden sich alle in den Abschnitten 310-319, folglich dem ersten Buch des *Adversus Jovinianum*-Traktates wieder.[768] Nur der Paulus-Verweis

> Videamus igitur quid ad haec Paulus rescripserit: De his autem quae scripsistis mihi bonum est homini mulierem non tangere. Propter fornicationem autem unusquisque uxor suam habeat, et

765 Vgl. die Tabelle im Anhang, Abb. 1.

766 Vgl. HERRMANN 1889, S. 308.

767 Vgl. ebd.

768 Vgl. Eusebius HIERONYMUS: Adversus Jovinianum. Libri Duo. In: Migne, J.P. (Hg.): PL 23: S. Eusebii Hieronymi Opera Omnia. Paris 1845, S. 211-338. Übersetzt von: William Henry FREMANTLE/George LEWIS/William Gibson MATLEY: From Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series, Vol. 6. Hg. von Philip Schaff and Henry Wace. Buffalo/New York 1893.

unaquoeque virum suum habeat. Uxori proprii corporis non habet potestatem, sed vir. Similiter et vir proprii corporis sui non habet potestatem, sed uxor,[769]

welchen der Kartäusermönch in freier Übersetzung mit den Worten

(…) daz Paulus spricht, wer seim rate volge will, der bleib allein, doch nympt er eyn weyp, so thud ers ane sunde. die selben můßen sich aber aneynander leiden, wen sie haben betrubniß dez fleisch die weil sie leben. (…) alzo Paulus spricht, nicht hat seins leibes macht, sundern die fraw, und daz weib hat yres leibes nicht macht, sundern der man [Gr 23, 17-32]

wiedergibt, entstammt dem Abschnitt 245 der Schrift Hieronymus'. Alle bei Hieronymus entlehnten Textstellen arbeitet Groß in das Streitgespräch zwischen dem Markgrafen und Meister Marcus über Vor- und Nachteile des Heiratens ein. Das Paulus-Zitat, das der Gelehrte Marcus in seinen abschließenden Ratschlag an den Fürsten einbindet, beendet den ersten Teil der *Grisardis*; es folgt die eigentliche Griseldis-Erzählung. Sowohl der Markgraf als auch Meister Marcus bedienen sich während ihres Argumentierens der übernommenen Beispiele. Dabei führt der Markgraf zehn Exempel an, Meister Marcus 15.

Eyb verwendet die aus der *Grisardis* entnommenen Beispiele vorrangig in seinen ersten beiden Kapiteln des ersten Buches *Ob einem manne sey zunemen ein eelich weyb oder nit* [Ey 2-10] und *Von lieb vnd keůscheit der eeleůte vnd von annder vnordenlicher lieb vnd vnkeůscheit* [Ey 10-24]. Lediglich die Anekdote von Sokrates und dessen beiden zankenden Ehefrauen bindet Eyb erst in das dritte Kapitel des zweiten Buches, das überschrieben ist mit *Widerwerttigkeit in der Ee vnd sunst zudulden* [Ey 92], ein. Die Exempel dienen sowohl in der *Grisardis* als auch in dem *Ehebüchlein* des Albrecht von Eyb dazu, die Argumente für und wider die Ehe zu veranschaulichen und sie so dem beabsichtigten Leserkreis, der sich in beiden Fällen aus Geistlichen und Laien erschließt, näherzubringen.

Herrmann, der die Kompilationstechnik Eybs intensiver untersucht hat, konstatiert, dass dieser sehr wohl „(...) an der Hand des Originals" arbeite, dies allerdings mit „(...) dem Bestreben, zu kürzen und besonders alles das auszuscheiden, was nicht zur Ausführung des Themas gehört, wie es Eyb erfasst".[770] Diese Tendenz zur Verknappung der übernommenen Textstellen lässt sich anhand von zwei Beispielen demonstrieren:

---

769 [„Lasst uns also sehen, was Paulus dazu geschrieben hat: Zu diesen Dingen aber, die ihr mir geschrieben habt, ist es gut, wenn der Mann die Frau nicht berührt. Wegen der Prostitution aber mag ein jeder seine Ehefrau und eine jede ihren Mann haben. Die Frau hat keine Macht über ihren eigenen Körper, sondern ihr Mann. Ebenso hat auch der Mann keine Macht über seinen eigenen Körper, sondern seine Frau"].

770 HERRMANN 1889, S. 301.

„Seneca spricht: er habe gekant eyn gelarten man, der mit fleischlicher lieb alzo gevangen waz, daz er vor sein prust hing der frawen vorspan, wen er auß ging. er mo̊chte auch an dez weibes kegenwert nicht gesein ein pungt eyner zeit, und ir keins under den zwein trang ůberal, es wer den vor von ym und von ir geko̊ß(t)et. der lieb orden waz sitlich, aber die gro̊ße waz streflich, wen die sitlichkeit waz unsynnikeit“ [Gr 9, 12-20].	„Seneca spricht, er hab gekant einen gelerten, weysen man, der mit vleyßsiger lieb also gefangen was, das er an sein prust hieng einer frawen fürspangen, wenn er auß gieng, die in des überredt vnd gepoten het: das doch fast schympfflich vnd spottlich zuachten was“ [Ey 16].
„So will ich dir sage waz ich gelernt habe von den weisen Augustinus. Der selige vater schribit eyn puch zwischen ym und seiner vornunft, do er undir anderen vil fragen die den menschen zu begir zyhen, wirt gefraget von der vornunft, ab yn nicht gelůstet zu haben eyn weip, besundern wen sie scho̊n und rein wer, schamig und gelart und guter syten ader die von dir mo̊chte gelart werde, die auch gnug gebe im zusacz, die dich auch nicht hinderte adir beswerte dem studirn und besundern wen du dez sicher wers, daz sie dich nůmmer betrůbete. do antwert Augustinus seinr vornunft: ‚male mir sie, wie scho̊n du wilt, und hůfel mir sie mit allen tugenden, so will ich doch keinerley as sere fly alzo weibische gesellschaft, wen ich vinde keynerley daz alle kunst alzo der nyder drůckt und eyn menlichen mud alzo weybische wort und ir begreiffen, an daz man das weip nicht mag gehabe. so also an gebůrd daz ampt eyns weißen mannes, daz er schol unkeuscheit vorsmen, und der der eyn weip hat, ist (daz) an daz daz ich gesprochen habe, des sterk ist zu wundern“ [Gr 9, 34 - 10, 18].	„Augustinus, der selige vater, wart gefragt von der vernunfft, ob in nit gelustet, zuhaben ein weyb, besunder wenn sie schön, keusch vnd reine wer, schemig, weise, gelert und gutter sitten, mit genuglichem zuschatze, die in an studiren vnd lern vnd nit hindert noch sust betrubet. Antwurt Augustinus seiner vernunfft: Male mir sie, wie schon du wilt, vmd hobel sie mit allen tugenden, so will ich doch keinerley so sere fliehen als weiplich gesellschafft, wann ich find nichts, das menlichen mut vnd alle kunst so sere verletzt vnd nider druckt als weipliche gesellschafft“ [Ey 4].

Eyb kürzt die Anekdote Senecas, die von einem gelehrten Mann erzählt, dessen Liebe zu seiner Frau so stark war, dass er sich von ihr beherrschen ließ und kaum Zeit ohne sie verbringen konnte, auf ein minimales Handlungsgerüst: Ein weiser Mann entbrennt in fleischlicher Lust

zu seiner Frau, so dass diese ihn dazu überreden kann, sich eine ihrer Spangen an seine Brust zu heften, wenn er das Haus verlässt; dies bringt ihm Schimpf und Spott ein. Die bei Groß diesem Abschnitt folgenden Ausführungen „Er mȯchte auch an dez weibes kegenwert nicht gesein ein pungt eyner zeit, und ir keins under den zwein trang ůberal, es wer den vor von ym und von ir gekȯß(t)et. der lieb orden waz sitlich, aber die grȯße waz streflich, wen die sitlichkeit waz unsynnikeit“ [Gr 9, 15-20], die sich nahe an Hieronymus' Vorlage halten, entfallen daher. Die Belehrung des Lesers, die Groß in Anlehnung an Hieronymus expliziert, indem er den Ursprung der Liebe, welche das Paar in Senecas Erzählung zu Anfang empfindet, als sittlich gut ausweist, die Triebe die diese Liebe entfaltet, allerdings als übermäßig verwirft, erfolgt bei Eyb lediglich implizit: Die Liebe des Mannes zu seiner Frau ist zu groß, zu hitzig, folglich erntet er Hohn und Spott. Dass die Liebe an sich einem guten Keim entspringt, verschweigt Eyb. Denn ihm geht es mehr noch als Groß darum, seiner vorwiegend laikalen Leserschaft eine praktische Orientierungshilfe an die Hand zu geben.

Auch das zweite Beispiel verdeutlicht den Willen Eybs, für das grobe Handlungsgerüst unwichtige Zusätze, Wiederholungen oder Ausschmückungen auszusparen. Das Zwiegespräch zwischen Augustinus und seiner Vernunft beschränkt sich bei Eyb auf die Frage seitens der Vernunft, ob Augustinus nicht heiraten wolle, wenn er eine untadelige Frau mit allen Vorzügen ehelichen könnte, und die Antwort Augustinus', auch dann keiner Trauung zuzustimmen, da nichts den Geist des Mannes mehr einschränke als weibliche Gesellschaft. Es entfallen gegenüber Groß der Hinweis auf den zugrunde liegenden Quellentext des heiligen Augustinus („Der selige vater schribit eyn puch zwischen ym und seiner vornunft, do er undir anderen vil fragen die den menschen zu begir zyhen“ [Gr 9, 35 - 10, 1]), die Erweiterung des weiblichen Tugendkatalogs um deren Lernwilligkeit („ader die von dir mȯchte gelart werde“ [Gr 10, 4f.]) sowie erneut eine finale Belehrung der Leserschaft („so also an gebůrd daz ampt eyns weißen mannes, daz er schol unkeuscheit vorsmen, und der der eyn weip hat, ist (daz) an daz daz ich gesprochen habe, des sterk ist zu wundern“ [Gr 10, 15-18]), wonach derjenige die Liebe und die daraus potentiell resultierende Unkeuschheit fliehen soll, der für die Laufbahn eines Geistlichen vorgesehen ist. Auch dieses Beispiel offenbart folglich die Absicht Eybs, die adaptierten *exempla* auf das Wesentliche zu reduzieren, um sie in seine stringente Argumentationsführung einzupassen. Der Hang zum verspielten Beschreiben, den Erhart Groß in seiner *Grisardis* offenbart, entfällt in Eybs *Ehebüchlein* zugunsten einer enormen Vielfalt an Beispielen, die in der Mehrheit knapp gehalten werden und die eigentliche Erörterung der

Frage, ob ein Mann heiraten soll oder nicht, nicht überlagern. Bis auf ganz wenige Ausnahmen (einige Paulus-Zitate und die Nennung zahlreicher biblischer Gestalten wie Moses, Samuel, Salomon, Rahel, Sara etc.) bleibt der Fundus an textuellen Adaptationen in der Griseldis-Erzählung des Kartäusermönchs auf Hieronymus' Schrift gegen Jovinian beschränkt, während Eyb neben der *Grisardis* aus zahlreichen anderen Werken schöpft. Es wären hier beispielsweise Valerius Maximus, Petrarca, Juvenal, Hugolino von Parma, Plautus, Terenz oder Boccaccio zu nennen.

Der Tendenz, die übernommenen Textbausteine zu kürzen, stehen einige Beispiele entgegen, die eine Ausgestaltung belegen. Das Exempel der Römerin Lucrezia beispielsweise, das bei Hieronymus lediglich 2 Zeilen einnimmt „Ad Romanas feminas transeam; et primam ponam Lucretiam, quae violatae pudicitae nolens supervivere, maculam corporis cruore delevit",[771] und bereits bei Erhart Groß um einige Details erweitert wird

> Lucreciam, as die hystorien sagen, leyd zu Rom gewalt und frevel an yrer keuscheit von den jungen Tarquinio. darnach wollte sie nicht lenger lebe, (umb) daz yrem manne an ir waz unrecht geschen, sundern die makel wůschte sie ab mit yrem pluet. darumb wart der kunig Tarquinius mit seim sun, der die untugunt hatte do gethan, außgetriben und daz rich wart ym genomen von den Rǒmern [Gr 21, 4-11],

legt Eyb in epischer Breite dar:

> Was soll ich nit sagen von der großen keuscheit, die Lucrecia, ein edle Romerin hat gehabt! Alle hystorien sagen, wie sie hat gelitten großen gewalt an irer keuscheit von dem kinugkleichen iungling Tarquino. der selb Tarquinus ward enzundet in irer lieb vnd kam zu ir, do sie lag necket, vnbewart vnd schlieff vnd nichtz besorget: der was bereyt, sie zu ertoten oder seinen willen der vnkeusche von ir zuhaben. Sprach zu ir: Lucrecia, du must meins willens sein, oder ich will ein man toten vnd dich dartzu, vnd den toten man an dein tote seiten legen, das man mug sprechen, man hab euch beide in der vnkeusch bey einander gefunden. mit dem nottet Tarquinius lucreciam vnd thet ir gewalt, das sie seines willen sein musst, wie wol sie sich gen im nit erczeigt als ein fleischlich weyb, sunder als ein seul vnd merbel. Dar nach kom lucrecia fur iren lieben vater vnd mane vnd ander freunde vnd clagt in den gewalt, der ir an irer keuscheit von Tarquino was geschehen, vnd begert rachsal von im zunemen vnd sprach: Ich armes weyb! ich mag nu nit anders auff disem ertrich haben dann schand vnd laster, vnd ist mir weger, ich sterb von der keuscheit wegen, dann das ich leb als ein eeprecherin! vnd wie magstu, mein aller liebster haußwirt, in meinen armen geruen, vnd ich in deinen, so du gedenckst, du habest nit dein hawßfrawen vmfangen, sunder ein eeprecherin mit Tarquino? vnd du, mein vater, wie magstu mich fürbas dein tochter heyßen vnd halten, so ich die keischeit, die ich undter deiner zucht vnd ruten hab gelernet, so unseligclich verloren habe? We mir armen frawen! wie soll ich mein fuße kinder ansehen, so ein eeprecher Tarquinus den leib, dar innen sie gelegen sein, hat gedruckt? vnd wie mocht ichs erbeytten, so sein vnseliger same in meinem leib gewurtzelt het, das ich solt werden ein muter eins kinds von eym eeprecher? mein leben mag nit mere mit freuden gesein. wie mocht mein vnschuldigs gemuet in disem beflecten leichnam beleiben, vnd so mich dartzu die wollust des fleischs, als menschlich ist, het ubergangen? Ich will diese prüste, die Tarquinus hat lieb gehabt vnd geschmecht vnd die er zu einer reytzung der

[771] [„Ich will zu den römischen Frauen übergehen: und als erste werde ich Lucretia vorstellen, die den Makel ihres Körpers mit Blut zerstört hat, weil sie ihre verletzte Keuschheit nicht überleben wollte"].

> vnkeuscheit hat getastet, mit einem messer durch stechen vnd mit meinem plute abwaschen die mackel. Nu, du irdischer leichnam, durch dein schon vnd gute gestalt bistu gewest ein vrsache dises übels, gib her dein sele vnd vergeuße dein plute! lieber man vnd lieber vater, euch thar ich auß schannden, schame vnd vnseligkeit nit mer ansehen vnd gesegen euch, ir lieben freunde, vnd wolt Tarquino rechen dises übel! Da Lucrecia diese clag mit ir selbs thet, name sie ein messer mit menlichem muzte vnd durchstach ire keusche prust. Darumb ward der kunig Tarquinius mit seinem sun Tarquino, der die untugent hett gethan, außgetriben vnd das reich ward im genomen von den Romern [Ey 21f.].

Über die Gründe warum Eyb diese *historia* so ausführlich schildert, kann nur gemutmaßt werden. Möglicherweise beeindruckte ihn die Tugend Lucrezias angesichts ihres tragischen Schicksals nachhaltig, so dass er dieser Erzählung mehr Platz schenken wollte, als anderen Beispielen weiblicher Tugend. Denkbar wäre auch, dass Eyb die Lucrezia-Anekdote besonders betonen wollte, da diese das Ende der Monarchie und den Beginn der römischen Republik markierte (nach traditioneller Datierung 510/09 v. Chr.). Somit ließe sich die ‚Schändung der Lucretia' zu den Gründungsmythen der Römischen Republik zählen.

Die Anekdote von Tullius Cicero, der sich weigerte, die Schwester des Hircius zu ehelichen, scheint Eyb in der Fassung Groß' nicht erklärend genug gewesen zu sein, so dass er das Verhalten Tullius' ausufernd begründet:

> Wann es ist vil, das den frawen zugehort: kosperliche kleider, hefftlein, ringe, perlein vnd edel gestein, zerung, meide vnd manngerley hawßgeret; darnach sein sie die ganntzen nach schwetzig, kippeln vnd keifen, grymmen vnd zannen vnd sprechen zu dem manne: die isst paß gekleydt, dann ich bin; so wirt die meer geert vnd geladen, dann ich, vnd ich arme bin verworffen vnd verschmecht. Mere sprechen sie: warumb hastu die nachpaurin angesehen? was astu mit irer meide geret? was hastu mir vom marckt gebracht vnd kawfft? lade mir den freünt! lad mir den gesellen! Du bist bey der gewesen, du hast sie lieb vnd bist mir veinde! vns so du ir das ganntz haws beuilhest, muß ir yderman dienstlich sein; beheltest aber ettwas in deinem gewalt, so spricht sie, du wollest ir nit getrawen, wirt dir gehaß vnd gram, schilt vnd flucht dir vnd gedennckt dich vielleicht zutoeten, vnd ist sie arm, so ist dir schwere sie zuernern; Ist sie aber reiche, ist dir peinlich sie zuleiden [Ey 6].

Groß dagegen genügt der Verweis, dass ein Mann durch die Ehe an der Lehre gehindert werde: „ich kann nicht gnug gethun dem weibe und meim studirn" [Gr 12, 2f.].

Es ergibt sich daraus, dass Eyb bemüht ist, seine Erörterung für seinen Leserkreis schlüssig und nachvollziehbar zu gestalten. Es gelingt ihm hierbei allerdings nicht, seine Argumentation streng logisch aufzubauen, vielmehr gleitet er „assoziativ von einem Thema zum anderen".[772] Bernstein spricht der Eheschrift Albrecht von Eybs den Innovationsgrad der darin formulierten Ehe- und Liebesvorstellungen ab, wenn er schreibt, dass Eybs *Ehebüchlein* „kein originelles Werk in dem Sinn [sei], dass er seine Gedanken unabhängig von Vorbildern formuliert hätte". Es handle sich, so Bernstein, vielmehr um ein „Konglomerat antiker, patristischer und

[772] BERNSTEIN 1993, S. 101.

humanistischer Zitate, die er [Eyb; N.A.] thematisch ordnet und mit eigenen Worten verbindet".[773] Damit verkennt Bernstein jedoch die im Mittelalter anerkannte und von Schreibenden erwünschte Kompilationstechnik. Weil ja gerade die Originalität des Erzählten im Mittelalter nicht mit einem Mehr an Prestige verbunden war, sondern im Gegenteil die „Überliefertheit des Erzählten"[774] erwartet wurde, konstatiert Worstbrock, dass literarisches Erzählen im Mittelalter immer ein Wiedererzählen sei.[775] Dass Eybs Eheschrift ein „Konglomerat" aus verschiedensten Zitaten darstellt, sagt noch nichts über deren Innovationspotential aus.

1.2.3 GOTTGEWOLLT, NATÜRLICH UND FRIEDENSTIFTEND: DIE EHE ALS PARTNERSCHAFT

Es konnte gezeigt werden, dass Eybs *Ehebüchlein* unter anderen auch auf Erhart Groß' *Grisardis* rekurriert, die rund vierzig Jahre zuvor verfasst worden war. Greift Eyb damit gleichzeitig die Liebes- und Ehevorstellungen der Nürnberger Griseldis-Bearbeitung auf oder weichen diese davon ab? Eine Untersuchung des *Ehebüchleins* auf die darin vermittelten Liebes- und Ehevorstellungen soll hierüber Aufschluss geben.

Anders als Groß greift Eyb die Frage, ob ein Mann heiraten soll oder nicht, zwar erörternd auf, bindet diese Erörterung allerdings nicht in einen literarischen Handlungsrahmen ein. Während der Kartäusermönch darum bemüht ist, den Disput in die Griseldis-Erzählung möglichst plausibel einzuarbeiten, und das Streitgespräch dementsprechend von zwei Personen der Geschichte ausführen lässt, bleibt die Erörterung bei Eyb in den Händen des Verfassers.

Wie bereits skizziert, lässt sich das *Ehebüchlein* in drei Teile gliedern. Das erste Buch besteht aus sieben Kapiteln. Thematisch umreißt Eyb in diesen, „was vngemachs, was besorgnus, was irrung, müe und arbeit vnd was widerwertigkeit, vnd do bey was lust vnd freüden vnd was guttes sich in dem eelichen stande vnd wesen mügen begeben" [Ey 4]. Im zweiten Buch legt Eyb ausgehend von einer umfangreichen Beschreibung der Schöpfungsgeschichte dar, dass auch die Ehe, die als einziger legitimer Ort von Sexualität als Mittel zur Fortpflanzung Teil des göttlichen Plans ist. Der zweite Teil endet mit einem Lob der Ehe und der Frauen. Damit hat Eyb ein eindeutiges Plädoyer hinsichtlich der zu Anfang artikulierten Fragestellung abgegeben. Das dritte Buch, das nur drei Kapitel umfasst, erscheint

[773] Ebd., S. 102.
[774] WORSTBROCK 1999, S. 128.
[775] Vgl. ebd., S. 129.

überflüssig, da die zugrundeliegende Frage, ob ein Mann heiraten solle oder nicht, bereits beantwortet ist. Thematisch noch angebunden erörtert Eyb im ersten Kapitel des dritten Buches die Gestaltung der Hochzeitsfeierlichkeiten. Im zweiten Kapitel dann springt er über zu einer Beschreibung des menschlichen Wesens und dessen Abgründen, um diesen dann im anschließenden dritten Kapitel die Albanus-Legende, also die Erzählung eines Gefallenen, der sich trotz seiner Sünden mittels vernünftigen Denkens zur Keuschheit bekehrt, entgegenzustellen. Die Eheschrift endet mit der traditionellen Anrufung Gottes und dem Bitten um dessen Führung und Gnade.

Der erste Teil der Eheschrift Eybs erinnert stark an das Streitgespräch zu Beginn der *Grisardis*. Ausgehend von einer Anekdote aus dem Leben des Philosophen Sokrates' [vgl. Ey 2], in der dieser einem Jüngling auf dessen Frage, ob er heiraten solle, knapp die Vor- und Nachteile der Ehe präsentiert und entsprechend zu keiner eindeutigen Beantwortung gelangt, breitet Eyb seine Erörterung aus. Dabei legt er zuerst negative Aspekte der Eheschließung dar, die eng an als ontologisch ausgewiesene Laster der Frauen gekoppelt werden, um daran anschließend die positiven aufzuzeigen: Ein gewichtiger Grund, der gegen eine Heirat spricht, ist demnach, dass der Mann durch das Zusammenleben mit einer Frau an geistiger Arbeit, Lehre und Wissenschaft gehindert werde. Sie bedränge den Mann mit mancherlei Wünschen, Sehnsüchten und Fragen, wie er am Beispiel Tullius Ciceros exemplifiziert, der die Schwester Hircius' deshalb nicht zur Frau nehmen möchte [vgl. Ey 6]. Es folgen verschiedene Beispiele, die jeweils unterschiedliche weibliche Laster aneinanderreihen, darunter Herrsch- und Streitsucht, Müßiggang und Kuppelei. Eine kurze Erzählung Petrarcas, die Eyb übernimmt, vereinigt sämtliche Befürchtungen:

> von ir [der Frau; N.A.] mag dich nymandt erlösen dann allein der tod. So du mit dem weybe hast hochzeit gemacht, so hastu dich mit dem fride geschiden vnd deinem schlaff ewigs ellend zu gefügt. In zweyer eeleute pett ist leiten gutter schlaff, wann do ist wollußt, do ist krieg vnd nymmer rue [Ey 8].

Dieser Darstellung weiblicher Untugenden, die allein die Perspektive des Mannes beleuchtet, schließt sich im nächsten Kapitel eine Aufzählung keuscher, duldsamer und tugendhafter Frauen an, die ihre Liebe gegenüber dem Gatten darin zum Ausdruck bringen, dass sie sich nach dessen Tod das Leben nehmen [vgl. Ey 10; 12], mit ihrem Mann in den Krieg ziehen [vgl. Ey 12] oder den Mann, trotz dessen Liebe zu einer nicht standesgemäßen Geliebten, vor öffentlicher Entehrung bewahren [vgl. Ey 12]. Die Beispiele großer, uneigennütziger Liebe

münden in eine Belehrung, dargelegt anhand unterschiedlicher Exempel über die negativen Auswüchse, die eine solche Liebe haben kann [vgl. Ey 12].

Waren im ersten Kapitel allein die weiblichen Laster Thema, ermahnt Eyb nun beide Geschlechter, sich vor unkeuscher und zu hitziger Liebe fernzuhalten und dem Beispiel der Jungfrau Maria sowie dem in Jesus Mensch gewordenen Gott zu folgen [vgl. Ey 20]. Um diese Aussage noch einmal zu unterstreichen, führt Eyb erneut Beispiele tugendhafter Frauen an, die sich nach dem Tod ihres Ehemannes in den Tod stürzen, dieses Mal jedoch nicht, um ihre große Liebe zu beweisen, sondern vorrangig, um ihren keuschen Körper vor fremden Übergriffen zu schützen [vgl. Ey 20-24]. Dabei fokussiert Eyb erneut lediglich Frauengestalten, dieses Mal jedoch, um deren positive Seiten hervorzuheben: Keuschheit, Beständigkeit und Treue. Viele der in diesem Kapitel angeführten Exempel sind, wie zuvor dargelegt, der *Grisardis* Erhart Groß' entnommen: U. a. die Anekdoten von der Frau des Königs Hastrubal, von Panthia, Lucrezia oder Dido. Eyb schließt das Kapitel über die „lieb vnd keůscheit der eeleůte" mit den Worten Paulus', der die Frauen dazu aufruft, sich auch während der Abwesenheit ihrer Männer „in rechter lieb vnd keüscheit" [Ey 24] zu halten. Damit schlägt Eyb einen Bogen zum fünften Kapitel des zweiten Buches, in dem er mittels der Marina-Novelle Boccaccios'[776] explizit das richtige Verhalten einer Frau in Abwesenheit ihres Mannes beleuchtet [vgl. Ey 110-128].

Der Erörterung von Keuschheit und Unkeuschheit folgen eine Auseinandersetzung mit dem Thema „schon vnd vngestalt der frawen" [Ey 24], die entsprechend zeitgenössischer Jenseitsvorstellungen die Schönheit als vergänglich ausweist [vgl. Ey 26] und als wahre Schönheit innere Werte wie Sittlichkeit und Keuschheit ausruft [vgl. Ey 28], sowie ein kurzer Abriss über Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit der Frau, der entsprechend den Aussagen Petrarcas beides als problematisch bezeichnet [vgl. Ey 30]. Indem Eyb dieser kurzen Passage allerdings ein längeres Kapitel über „lieb vnd sorgen der kinder vnd wie sie erzogen sollen werden, vnd so die kinder oder elteren sterben" [Ey 30] anbindet, verdeutlicht er, dass die Fruchtbarkeit einer Frau sehr wohl der Sterilität vorzuziehen sei, denn – mit den Worten Macrobius' –, „kein lieb vnd kein begire ist grosser dann des vaters gen dem sone, der vater hat den son liber dann sich selbs" [Ey 32]. Es folgen allgemeine Verhaltensregeln, die das Verhältnis von Eltern und Kindern charakterisieren: der Vater soll für den Sohn Rücklagen schaffen [vgl. Ey 32], soll ihm gegenüber barmherzig und milde sein [vgl. Ey 32], jedoch wenn

[776] Die Marina-Novelle findet sich als zweite Novelle des vierten Tages im *Decameron*.

es das Verhalten der Nachkommenschaft gebietet, auch Strenge zeigen [vgl. Ey 34]. Die Kinder schließlich hätten sich folgsam zu erweisen [vgl. Ey 32], wie es von Natur aus vorgegeben sei und wie es zudem das Evangelium verlange [vgl. Ey 36]. Trotzdem, und damit schließt er sich dem Urteil Groß' – und Petrarcas – an, „kumpt es zu zeyten, das sie [die Kinder; N.A.] ůbel geraten, sam weren sie merwunder geboren (…)" „wiewol aller vleys vnd gute hut der kinder angekert wirt" [Ey 34]. Obgleich es zu solch einer Entwicklung kommen kann, ermahnt Eyb die Eltern, ihren Kindern eine gute Erziehung angedeihen zu lassen, denn – wie Eyb in Anschluss an Crates von Theben konstatiert – „das ein vater mer lieb, sorg vnd achtung haben soll auff den son, wie er mit guten siten vnd tugenden werde gezogen" sei wichtiger „dann wie er im groß reichtum vnd erbteyl soll lassen" [Ey 38]. Das Kapitel endet mit dem zeitgenössischen Vorstellungen entsprechenden Hinweis darauf, dass die Eltern, respektive der Vater, als Mittlerfigur zwischen Gott und den Kindern fungiert: „Darumb soll die hoffnung des geboren menschen gen got mere sein denn gen dem Vater, wie wol der vater ein künig oder sunst reich ist" [Ey 42]. Die Parallele zur Vater-Tochter-Konstellation in Groß' *Grisardis* ist deutlich. Was hier theoretisch-didaktisch gefasst ist, wird in der Griseldis-Bearbeitung des Kartäusermönchs anhand des Griseldis-Stoffs bildlich exemplifiziert. Die Grisardis-Figur ist der Inbegriff der folgsamen und tugendhaften Tochter, ihr Vater der der rechten Erziehung hin zu christlichen Wertvorstellungen. Die Mutterschaft spielt in Eybs Eheschrift eine klar untergeordnete Rolle. Elternschaft ist primär durch Vaterschaft definiert. Der Mann zeugt das Kind, ihm obliegt seine Erziehung, ihm verschafft ein gut geratenes Kind Anerkennung. Mutterschaft als eigenständiger Lebens- und Identitätsentwurf findet keinerlei Erwähnung. Lediglich zu Beginn des zweiten Buches des *Ehebüchleins*, in dem Eyb die Schöpfungsgeschichte nachvollzieht, erfolgt der Hinweis auf die weibliche Brust, die ihr gegeben sei „zu narung der kinder" [Ey 82]. Damit grenzt sich auch Eyb vom Ammenwesen des aristokratischen Familienmodells ab, reduziert die Funktion der Frau und Mutter allerdings auf rein biologische Determinanten. Dass auch die mütterlichen Anlagen durch die Muttermilch das Kind zu prägen vermögen, wie man im Mittelalter glaubte, kann nicht als gleichbedeutend gegenüber dem von Eyb als liebevoll und intensiv beschriebenen Vater-Sohn-Verhältnis gewertet werden. Mütterlichkeit, definiert als Gemütszustand, als Bindung zum Kind, findet in Eybs Schrift keine Erwähnung, während Erhart Groß dieser Empfindung einigen Raum verschafft, indem er Grisardis in Parallelität zur Heiligen Jungfrau Maria und deren Mutterqualitäten stellt.

Dem größtenteils an den Mann gerichteten Kapitel über Freuden und Sorgen mit den Kindern schließt sich eines an, das erneut die Laster der Frau aus männlicher Perspektive thematisiert: Geschwätzigkeit und eine zänkische Veranlagung werden als weibliche Untugenden ausgewiesen, die schlimmer seien als „ein schlang“ [Ey 46]. Indem Eyb anknüpfend an Apuleius die Schlange, Symbol des Sündenfalls und damit Inbegriff lasterhaften Verhaltens, als Vergleichparameter wählt, macht er deutlich, wie verachtenswürdig diese Charaktereigenschaften sind. Obgleich er im nächsten Abschnitt relativierend hinzufügt, dass „kein teyl des leibs behender ist zu schaden vnd am schwersten zu zemen, als die zunge des menschen, vns ist ein woffen zu liegen vnd zu triegen, feintschafft, leymut vnd alles ůbel zu machen“ [Ey 46]. Nachdem Eyb anhand verschiedener Exempel kluge Frauen vorgestellt hat, deren Weisheit sich insbesondere aus ihrem Reflexionsbewusstsein hinsichtlich ihres falschen Betragens ergibt, gelangt er am Ende des Kapitels mittels einer Anekdote Valerius Maximus' über die Frau des Königs Ninus doch wieder zur ursprünglichen Aussage: Man hüte sich vor zornigen und zänkischen Frauen [vgl. Ey 54]. Während Eyb in Anschluss an Juvenal die „gescheyde, fürsichtig vnd wolredende“ [Ey 46] Frau „vnter den wolgebornen vnd edelen frawen“ [Ey 46] vermutet, erscheint ihm diese – wie er im folgenden Kapitel konstatiert – als „wunderlich vnd vnleidenlich“ [Ey 54], die „nit gestrafft sein vnd allzeit recht haben“ [Ey 54] möchte. Dagegen zeichne sich die Frau aus ärmlicheren Verhältnissen dadurch aus, dass sie „des mannes fraw vnd nit sein gesellin“ [Ey 54] sein will. Deshalb, so schreibt Eyb und folgt darin Plautus, „sol ein man nit an sehen das groß heyratgutt, (…) [s]under ob die fraw oder iunckfraw, die er nehmen will, sey hübsch, züchtig, schamig, vorchtsam, gehorsam vnd keüsch, weys, erberg vnd vonn guten, frummen elteren vnd freunden“ [Ey 56]. In der Figur der Grisardis exemplifiziert sich dieser Eigenschaftskatalog.

Das zweite Buch beginnt mit einer knappen Darstellung der Schöpfungsgeschichte, einer sogenannten Kosmogonie. Eyb akzentuiert dabei verschiedene, für seine Argumentationsführung relevante Aspekte, so beispielsweise, wenn er schreibt, dass Gott von jeder Art zwei Exemplare erschaffen habe, um sich fortzupflanzen „vnd den lufft, das ertrich vnd das mere [zu] erfüllen“ [Ey 72]. Damit führt Eyb bereits einen mit theologischen Vorstellungen seiner Zeit konform gehenden Grund an, in die Ehe einzuwilligen: Die Ehe ist erstens gottgewollt und zweitens sichert sie den Fortbestand der Menschheit, da nur sie legitimer Ort sexuellen Verkehrs ist. Ebenfalls ein Verweis auf das später folgende Kapitel *Das lob der frawen* stellt meines Erachtens die Tatsache dar, dass Eyb die Herkunft der Frau nicht

auf den Mann rückbezieht. Zwar gestaltet Gott Eva erst nachdem er Adam bereits nach seinem Ebenbild erschaffen hat, in der Auslegung Eybs entnimmt er das Material hierfür allerdings nicht aus einer Rippe Adams.[777] Es heißt stattdessen: „Nach dem als got den ersten menschen Adam erschaffen hat in menlicher figur nach seiner gestalt, hat er gefigurirt das weyb Euam nach gestalt des menschen (…)“ [Ey 76]. Damit rekurriert Eyb zwar auf Genesis 1,27, nicht jedoch auf das aus gendertheoretischer Perspektive so kontrovers diskutierte zweite Kapitel der Bibel. Die Frau erfährt bereits im ersten Kapitel des zweiten Buches insofern eine Aufwertung, als sie ebenfalls nach Gestalt des Menschen [vgl. Ey 76] geformt wird und nicht – wie es in Gen. 2,21 heißt – aus der Rippe des Mannes.

Dem an der Schöpfungsgeschichte orientierten ersten Kapitel, das bereits implizit erste Argumente für die Beantwortung der zu Beginn des *Ehebüchleins* aufgeworfenen Frage enthält, schließt sich nun das entscheidende Kapitel, nämlich *Die Antwort, das ein weyb zu nehmen sey*, an. Eyb begründet seine Befürwortung der Ehe mit den schon zuvor gelieferten Argumenten – die Ehe ist heilig und gewährleistet den Fortbestand der Menschheit– sowie dem nun zusätzlich angeführten Aspekt, die Ehe biete Schutz vor Unkeuschheit [vgl. Ey 88]. Damit sichert Eyb seine Entscheidung für die Ehe gemäß traditionellen theologischen Ausführungen ab.

Nachdem Eyb seinen Standpunkt bezüglich der Ehe deutlich gemacht hat, wendet er sich im folgenden Kapitel dem ehelichen Zusammenleben und seinen potentiellen Widrigkeiten zu. Wieder unterstreicht der Verfasser die Geduld als entscheidende Tugend der Eheleute, denn „Ob sich widerwerttigkeit zuzeitten in der ee begibet, dieselbe ist gedultigklich zuleyden: wann wo vil freüd vnd lust ist sam in der ee, do muß auch zuzeiten sein trawren vnd widerwertigeit“ [Ey 92]. Eyb fügt der Ehe an dieser Stelle neben ihren bereits zuvor herausgestellten Qualitäten eine weitere hinzu: „freůd vnd lust“. Diese vierte Komponente veranlasste die einschlägige Forschung dazu, die Ehevorstellung Eybs als innovativ auszuweisen:

> Im Gefolge italienischer Humanisten kommt Eyb zu einer wesentlich positiveren Einschätzung der Ehe. (…) Zwar wiederholt er die gängigen mittelalterlichen Gründe, die für die Ehe sprechen, fügt aber zwei neue und gewichtige Argumente hinzu, wenn er erstens der Ehe eine die Gesellschaft und den Staat stabilisierende Funktion zuschreibt: „Die ee ist ein nůtzs, heilsams ding: durch die werden die landt, stet vnd heůser gepawen, gemerwet vnd in fride behalten, manich streyt, schwer krieg vnd veintschafft hindergelegt vnd gestillet, gut freůnschafft vnd syppe vndter frembden personen gemacht vnd das gantz menschlich geschlecht geewigt“ und zweitens den rein menschlichen Aspekt

[777] Vgl. Gen. 2, 21.

der Ehe betont: „So ist auch die Ee ein froelicher und sůßer gesein, dann der name des vaters, der muter vnd der kinder?[778]

Mit dem Hinweis „[d]as man frawen vnd iunckfrawen zu rechter zeit menner geben soll“ [Ey 98] wechselt Eyb nun wieder die Perspektive. Seine Ansprache richtet sich erneut an den Mann, dem er anhand von Boccaccios Sigismunda-und-Guiscardo-Novelle[779] demonstriert, was geschehen kann, wenn ein Vater seine Tochter nicht bei Zeiten der Führungsgewalt eines Ehemannes übergibt [vgl. Ey 98-110]: Sigismunda beginnt ein heimliches Verhältnis mit Guiscard und tötet sich selbst, nachdem ihr Vater Tankred die Liaison entdeckt und Guiscard dafür des Nachts erwürgt hat.

Die sich nun im nächsten Kapitel anschließende Marina-Novelle wendet sich wieder an die weibliche Leserschaft. Mit den Worten „Wie sich eine fraw halten solle in abwesen irs mannes“ [Ey 110] ist die Geschichte einer Frau überschrieben, die sich in Abwesenheit ihres Ehemannes entsprechend dessen Ratschlägen einen Geliebten nimmt, „der do stille, weis vnd fürsichttig ist vnd die sache als geren heimlich heltet als duselbst“ [Ey 114], und aufgrund dessen Tugendhaftigkeit ihre unkeuschen Sehnsüchte überwindet. Die im Original wesentlich umfangreicher gestaltete Marina-Novelle wird von Eyb auf den Aspekt des Verhaltens von Marina während der Abwesenheit ihres Mannes reduziert. Der dieser Erzählstation vorgelagerte Teil, das Leben des Aronus' als Junggeselle, der sich mit der Frage auseinandersetzt, ob ein älterer Mann noch heiraten solle, entfällt in Eybs Bearbeitung. Entsprechend dem seiner Schrift zugrunde liegenden Gestaltungsprinzips expliziert Eyb am Ende der Marina-Erzählung sein didaktisches Anliegen: Hüte dich vor Unkeuschheit und vermeide alles, was diese befördert, zum Beispiel „gute[n], starcke[n] wein“ [Ey 124], gerade dann, wenn der Ehepartner nicht da ist, um dich an dein Eheversprechen zu erinnern. Die belehrenden Worte richten sich, entgegen der Überschrift, die lediglich Frauen als Adressatinnen ausweist, an beide Geschlechter: „die [die vnkeüscheit; N.A.] sollen frawen vnd manne meiden mit vleyß“ [Ey 124].

Die letzten beiden Kapitel des zweiten Buches sind wohl die gewichtigsten, will man Eybs *Ehebüchlein* im Kontext zeitgenössischer Eheschriften verorten und bewerten. Im „lob der Ee“ [Ey 126-128], das sich im Wesentlichen an der 18. der insgesamt 30 Musterreden der *Margarita*

778 BERNSTEIN 1993, S. 103.

779 Die Geschichte von Sigismunda und Guiscard ist als 1. Novelle des 4. Tages in Boccaccios *Decameron* überliefert. Eyb orientiert sich wohl nicht an der italienischen Urfassung der Novelle, sondern an Leonardo Brunis lateinischer Übersetzung *De duobus amantibus Guiscardo et Sigismunda*.

poetica (1472) des Albrecht von Eyb orientiert,[780] fasst Eyb noch einmal bündig zusammen, was den Ehestand seines Erachtens nach zu einem erstrebenswerten Einrichtung macht, um dann im anschließenden Kapitel „[d]ie wirde vnd übertreffen der frawen zuloben" [Ey 128]. Hatte Eyb bereits innerhalb der Beantwortung, ob ein Mann heiraten soll oder nicht, entsprechend traditionellen, theologischen Anschauungen drei Kriterien aufgezählt, die für die Ehe sprechen, so nennt er nun drei weitere, die sich durchaus als innovativ, ja modern bewerten lassen: a) Neben dem Status der Ehe als heiliges Sakrament, also von Gott kommend,[781] ist sie eine natürliche Einrichtung[782] und auch gesetzlich verankert[783] [vgl. Ey 126], b) die Ehe als einzig legitimer Ort des Beischlafes fördert die friedliche Koexistenz der Menschen, indem sie Netzwerke auch über territoriale Grenzen hinweg stiftet [vgl. Ey 126], c) die Ehe ist neben allen Belastungen „ein frolichs, lustpers vnd süß ding" [Ey 126], da sie als Raum privater und familiärer Intimität fungiert. Was hier anklingt, rekurriert einerseits auf den mittelalterlichen *amicitia*-Gedanken, andererseits verweist es doch stark auf moderne Liebes- und Ehevorstellungen.

Dass Eyb neben der Heiligkeit der Ehe auch andere Faktoren als gleichwertig legitimierend heranzieht, manifestiert sich abgesehen vom inhaltlichen Aussagewert in seiner Rhetorik: Seine Argumentation für die Ehe entwickelt sich vom Allgemeinen zum Besonderen – der Erschaffung von Mann und Frau folgt die paradiesische Ehe und schließlich die gnadenhafte

---

780 Die 18. Musterrede trägt den Titel *De excelsa comendatione matrimonii, Dominae quoque Richardae et incliti Marchionis Aestensis in eorum deponsatione* (vgl. Albrecht VON EYB: Margarita poetica; non solum poesim sed medullam artis rhetoricae; oratorum et historiarum omniumque humanitatis litterarum complectens / explicit opus ... coll. per Albertum de Eyb. Basilae 1503. - Bog. 1-z, A-I, A-C; (lat/at.), fol. 428r - 430v). Vgl. weiterführend: HENNIG 1985. Es handelt sich bei dieser Musterrede um eine Hochzeitsrede, die traditionellerweise ein Lob der Ehe enthielten (vgl. ebd., S. 366, Anm. 8). Wie Hennig darlegt, wurde diese Rede tatsächlich anlässlich der Heirat einer gewissen Dominia Richarda, Tochter des Markgrafen Tommaso III. von Saluzzo, mit dem Markgrafen Niccolò III. von Este 1431 gehalten (vgl. ebd., S. 366). Mittels eines Vergleichs mehrerer Textbeispiele führt Hennig glaubwürdig vor Augen, dass es sich bei dem *Lob der Ehe* in dem *Ehebüchlein* um eine deutsche, recht freie Übertragung von Eybs 18. Musterrede aus der *Margarita poetica* handelt (vgl. ebd., S. 369f.).

781 Es heißt im *Ehebüchlein*: „Des ersten hat gott der almechtige gebraucht des ampts eines rechten, waren vaters, hat wollen das menschlich geschlecht ewig zusein vnd hat des ersten erschaffen den man nach seiner götlichen pildung, darnach die frawen nach gestalt des mannes, das also sein sollten zwei geschlecht, man vnd frawen, die sich mit einander möchten vermischen, kinder zu geberen vnd das erttrich mit menig der menschen zuerfüllen, das dann geschehen solle in figur der heilligen Ee". „Vnd hat darnach got, der vater, sollich ee selbst auffgesatzt, geordent vnd angefangen im lußtigen, wunnenreichen paradeys vnd zu der zeit der vnschuld". „darnach hat got der herr, als er in menschlicher natur gewest ist, selbs personlich die hichzeit geeret, gebenedeyet vnd gewirdigt mit seinem götlichen zaichen, do er das wasser in natur des weins gewandelt hat".

782 „Die ee wirt auch gelobt vnd gepreyset von der natur, die do hat geben den menschen vnd allen geschlechten, das sie sein begerende, kinder, die in geleich sein, zuhaben".

783 „Es haben auch geschribene recht die Ee auffgesatzt, das sie solle geschehen mit beider, mannes vnd frawen, willen, zu bedeuten, das ein einiger, ewiger wille zwischen in beiden sein solle vnd liebe, getreu vnd freunschafft".

Qualifizierung der Ehe durch Christus –, gleichzeitig unterstreicht er seine Fürsprache durch einen auffallend parallelen Satzbau auf der jeweiligen Begründungsebene. So enthalten die drei Sätze des ersten Rechtfertigungsabschnittes, die die Sakramentalität der Ehe anführen, jeweils das gleiche Subjekt, nämlich Gott bzw. Christus, der wiederum in allen drei Sätzen über ein dreigliedriges Prädikat agiert: 1) „hat gebraucht des ampts, … hat wollen ewig zusein vnd hat erschaffen", 2) „hat auffgesatzt, geordent vnd angefangen", 3) „hat geert, gebenedeyet vnd gewirdigt". Die Natürlichkeit und von Rechtswegen anerkannte Ehe unterstreicht den ausgeführten Argumentationsgang und betont die allumfassende Legitimität einer Vermählung. Die Benennung weiterer die Ehe bejahender Aspekte – b) und c) – verfährt nun erneut in Parallelismen, die durch Gleichsetzungsnominative markiert sind: Die Ehe wird als „ein erbers ding" begründet, im Folgenden als „ein nutzs, heilsams ding" und dann als „ein frölichs, lustpers vnd süß ding".[784] Eybs Ehekonzept kann demzufolge durchaus als innovativ bewertet werden, da Eyb ausgehend von dem Grundsatz, die Ehe sei ein gottgewolltes Sakrament, schlussfolgert, dass sie dementsprechend nicht nur nützlich und ehrbar sei, sondern durchaus Lust und Liebe beinhalten müsse.[785]

Das Lob der Frauen, das sich anschließt,[786] referiert wiederum im Stil mittelalterlicher Frauenlob-Literatur vorbildliche Frauengestalten. Neu erscheint dabei der Verweis auf weibliche Intellektualität und Kulturleistungen, obgleich der Verfasser bereits zu Anfang des Kapitels ausdrückt, dass es ihm „ein schwere pürd" [Ey 128] sei, die Würde der Frauen zu loben. Dennoch reiht er vorrangig mythologische und historische Frauengestalten aneinander, beginnend mit Isis und Nicostrata/Carmentis, die er als Erfinderinnen der Buchstaben deklariert [vgl. Ey 128], und gelangt schließlich zu dem kontradiktorischen Urteil, dass über „[d]er frawen zu vnseren zeiten kunst, weyßheit vnd tugende ist nit not zu erzelen, wann sie sich selbest in allen landen teglich erzaigen" [Ey 130]. Mit Barbara von Mantua, Tochter des Markgrafen von Brandenburg und Frau des Ludovico Gonzaga, der ein ausgewiesener Förderer humanistischen Gedankengutes war, erwähnt Eyb schließlich eine zeitgenössische Frauenfigur, die als belesen und gelehrt galt. Erst im letzten Abschnitt rekurriert Eyb auf die den Frauen traditionell zugeschriebenen Tugenden, wie Keuschheit, Liebe, Treue, Gütigkeit, Milde, Stärke – im Sinne mentaler Stärke – und Großmütigkeit [vgl. Ey 132]. Eyb gelingt es

---

784 Vgl. HENNIG 1985, S. 372. Hennig verweist darauf, dass sich der Aufbau des Eybschen *Lob der Ehe* mit dem, das Erasmus in seinem *Encomium matrimonii* ausführt, nahezu deckt (vgl. ebd., Anm. 26).

785 Vgl. WEINACHT 1971, S. 177.

786 Das „Lob der Frauen" folgt im Wesentlichen der 17. Musterrede der *Margarita poetica*, die sich wiederum an Eybs Traktat *Clarissimarum feminarum laudacio* von 1459 orientiert.

folglich, sowohl hinsichtlich der Bewertung der Ehe als auch der Frauen aus gängigen Schemata auszubrechen, indem er andere, beziehungsweise neue Aspekte betont, wie familiäre Intimität und das Verdienst der Frauen an der Kultur. Bernstein konstatiert diesbezüglich, dass Eyb der Aufwertung der Ehe konsequenterweise eine „Rehabilitierung der Frau“ [787] folgen ließe.

Der dritte Teil des *Ehebüchleins* beschäftigt sich nicht mehr mit den Vor- und Nachteilen des Ehestandes, sondern mit spezifischen Fragen die Hochzeit betreffend, um dann grundsätzlich das Wesen des Menschen zu untersuchen. Eybs Auseinandersetzung mit dem Thema „wie die male vnd wirtschafft sein zuhalten“ spiegelt zeitgenössisch theologische Vorstellungen: Das Hochzeitsfest soll fröhlich sein [vgl. Ey 134], die Reden leicht und angenehm [vgl. Ey 134], die Alten sollen den Jungen beratend zur Seite stehen [vgl. Ey 138], jedoch soll jeder sich in Mäßigkeit und Bescheidenheit üben [vgl. Ey 140]. Eyb transponiert die kontrastive Darstellung von Tugend und Untugend, Fasten und Völlerei in physiognomische Beschreibungen: „Dieselbigen vnmessigen můssen sein feůcht vnd hitzig, plaich vnd vngestalt, schwitzen, zittern vnd schmecken, So die messigen sein drucken, dürre, starck, hübscher gestalt vnd wolrichende“ [Ey 140]. Was diesem kurzen Exkurs über das Verhalten während des Hochzeitsfestes folgt, ist die Schilderung eines recht negativ anmutenden Welt- und Menschenbilds, welches das zuvor Entworfene konterkariert. Den vielen von Eyb angeführten Beispielen tugendsamer Männer und Frauen stellt er nun im 2. Kapitel des dritten Buches zahlreiche Exempel lasterhafter Menschen oder Menschen, die trotz ihrer Tugend von Elend, Krankheit und Sorge heimgesucht wurden, entgegen. Petrarca zitierend, skizziert Eyb gleich zu Anfang,

> das des menschen leben auff disem ertrich sey nit anders dann ein schreine der arbeit, ein plahe des übels vnd ein steren der freüden, der pald vndtergat, Sey ein erschreckenliche wüstung, ein laymicher see, ein land voller dorner, ein rawhes tale, ein spitziger berg, ein finsternuß der holer, ein vnseligs ertrich, ein steiniger acker, ein wald voller beren, ein krawtige wissen voller schlangen, ein plůender garte on frücht, ein prunn der sorgen, ein fließendes wasser der zeher vnd ein mere aller vnseligkeit, sey auch ein falsche freüd, ein vnnützes weinen vnd erseüfftzen, ein ewige sorge vnd emssigkeit, ein gesichte des schmertzen vnd steter kranckheit“ [Ey 146],

um dann im Verlauf entsprechend biblischer Verheißung deutlich zu machen, dass jeden – egal ob er „reych oder arm, herr oder knecht, eelich oder keüsch, frum oder pose“ [Ey 162] ist – das Unglück unvorbereitet treffen kann, da die Wege des Herrn unergründlich sind [vgl. Römerbrief 11,33: „O Tiefe des Reichtums, der Weisheit und der Erkenntnis Gottes! Wie

[787] BERNSTEIN 1993, S. 103.

unergründlich sind seine Entscheidungen, wie unerforschlich seine Wege!]. Denn, so fährt Eyb fort, „wen das gelůcke yetzo hat erhohet, so er ist vnbedacht, wirt er ellendigklich ernydert, vnd kumpt im leyd, widerwerttigkeyt, kranckheit vnd der tod, dem nymant kann entweichen“ [Ey 168]. Darum, so rät Eyb seiner Leserschaft, solle der Mensch sich nicht seines Glückes rühmen und freuen [vgl. Ey 168], sondern in Demut und Bescheidenheit das ihm bestimmte Schicksal annehmen [vgl. Ey 170]. Eyb formuliert damit traditionell theologisches Gedankengut, welches das Bild eines der göttlichen Fügungsgewalt ausgelieferten Menschen evoziert. Nur wer materiellen Dingen entsagt, Leid, Kummer und Schmerz genauso akzeptiert wie Glück und Segen und sowohl Unglück als auch Freude im Stillen bewahrt, kann auf die Gnade Gottes hoffen. Hierin drückt sich die mittelalterliche *contemptus mundi*-Thematik aus.

Der Griseldis-Stoff transportiert im Übrigen ebenfalls eine solche Botschaft. Besonders Petrarca sowie der mittelfränkische Anonymus akzentuieren die Schicksalhaftigkeit menschlicher Existenz in ihren Bearbeitungen. Die Griseldis-Figur verkörpert dabei das Ideal des duldsamen, gottesfürchtigen Menschen, der trotz den ihm durch eine höhere Autorität, personifiziert durch den Ehemann, auferlegten Prüfungen, Vertrauen und Zuversicht in die Richtigkeit dieser Leiderfahrungen bewahrt.

Mittels der sogenannten Albanus-Legende demonstriert Eyb in seinem letzten Kapitel, dass auch ein Sünder wieder bekehrt werden kann. Die an die Sage vom König Ödipus angelehnte Erzählung beschreibt das Leben Albanus', der aus der Verbindung eines Königs und dessen leiblicher Tochter hervorgeht, nach der Geburt getötet werden soll, auf Umwegen jedoch als Adoptivsohn des Königs von Ungarn aufwächst und diesen schließlich beerbt. Unwissend über seine wirkliche Herkunft heiratet Albanus seine Schwester und Mutter, erfährt kurze Zeit darauf allerdings, dass er nicht der leibliche Sohn des Königs ist, sondern ein Findelkind. Als er dieses Wissen seiner Frau mitteilt und ihr das Zeichen seiner Herkunft, einen goldenen Ring, zeigt, erkennt diese das Schmuckstück als das ihre wieder; einst hatte sie es dem Sohn als Andenken mitgegeben. Nachdem sie ihrer beider leiblichen Vater mit dem Sachverhalt konfrontiert haben, erbitten sich alle von einem Bischof Absolution. Während der Bußzeit erschlägt Albanus Mutter und Vater, um einen erneuten Inzest zu verhindern und lebt fortan in selbstgewählter Einsamkeit als Diener Gottes.

Das *Ehebüchlein* endet mit einer ganz grundsätzlichen moralischen Unterweisung, die den Menschen dazu aufruft, immer nach einem Leben entsprechend christlicher Vorstellungen zu streben. Die beiden letzten Kapitel, welche die Ehe-Thematik und -Problematik nicht mehr

tangieren, betten Eybs Schrift in einen größeren anthropologischen Kontext ein. Gleichzeitig erscheint der Ehestand dadurch als Grundfeste menschlicher Daseinsform, denn was allgemeingültig für die menschliche Existenz postuliert wird, nämlich, dass der Mensch fortwährend an seiner inneren Vervollkommnung arbeiten solle, lässt sich in gleicher Weise auf eine eheliche Partnerschaft übertragen. Auch die Eheleute sind angehalten, innere Tugenden zu pflegen; zum einen jeder für sich allein, zum anderen aber gemeinsam. Die Ehe erscheint somit als verkleinertes System des großen Ganzen.

Max Herrmann gereicht dies zum Anlass, Eyb zwar nicht als revolutionär zu bezeichnen, wohl aber als „Reformer" in „Luthers Sinne",[788] denn die Widmung der Eheschrift an die Stadt Nürnberg verweise darauf, dass Eyb die Ehe unter die weltliche Obrigkeit stelle.[789] Weinacht hat in den Vorbemerkungen zu seiner Edition des *Ehebüchleins* diesem Befund widersprochen. Eyb modifiziere die mittelalterliche Ehevorstellung zwar, insofern er diese sowohl als sittlich als auch natürlich erkläre, vom sakramentalen Charakter der Ehe sei er allerdings nachhaltig überzeugt gewesen.[790] Joseph Anthony Hiller urteilt in seiner Untersuchung: „Factually, the *Ehebuch* of Eyb presents Christian marriage without deviating from the traditions of the Christian post nor does it so much as suggest even by inuendo a future anti-Christian revolution".[791] Eyb, "though a cleric, wrote not to give a theological disquisition on marriage but a literary and moral *püchlin* in defense of marriage and womanhood".[792] Für Hiller entbehrt das *Ehebüchlein* jeglicher innovativer Anschauung bezüglich Liebe und Ehe. Er ist vielmehr der Auffassung, dass Eyb mit seinen Liebes- und Ehevorstellungen exakt das rezipiert, was auch von Kirchenvätern und theologischen Gelehrten seiner Zeit vertreten wurde:

> In anticipation of the final conclusion of the *Ehebuch* we may say that the book viewed in its totality, had for its definite aim the encouragement of marriage. In this the author was not out of harmony with the preceding centuries nor against the accepted teachings of the Church. The reasons for marriage advanced by the author are the same usually given by the Fathers of Church and by the Church herself, - the propagation of the human race and avoidance of extra-martial relation. Add to

788 HERRMANN 1893, S. 331.

789 Manuel Braun sieht in den Ausführungen Eybs bezüglich des Ehezwecks kein Novum. Er beurteilt die „Vergesellschaftungsleistung der Ehe" (BRAUN 2001, S. 133) als generellen Aspekt des moraltheologischen Ehediskurses. Demnach handle es sich „beim moraltheologischen Ehediskurs um einen logisch und institutionell stabilisierten Diskurs (…), der ganz auf das Thema Ehe ausgerichtet ist und es in allen Aspekten normativ aufarbeitet" (ebd., S. 133f.). Getragen werde, so Braun, der Diskurs von der Kirche. Seiner Auffassung nach demonstrieren gerade die zahlreichen Widmungsschreiben an eine weltliche Obrigkeit – wie im Falle von Eybs *Ehebüchlein* –, dass es sowohl im Interesse der Kirche als auch des Staates war, das geschlechtliche Zusammenleben zu regulieren (vgl. ebd., S. 134).

790 Vgl. WEINACHT 1982, S. XXVII.

791 HILLER 1939, S. 114.

792 Ebd., S. 123.

> this the main properties of marriage, also stressed, and Eyb will emerge as a typical medieval moralist, who in literary way attempted to emphasize no more than traditional knowledge.[793]

Hiller übersieht dabei allerdings, dass Eyb den Nutzen des Ehestandes eben nicht nur auf „the propagation of the human race and avoidance of extra-martial relation" reduziert, sondern andere, moderne Aspekte wie Lust und Freude hinzunimmt. Eyb war sicherlich kein Revolutionär, und auch seine Auffassung von Ehe kann nicht losgelöst von theologischem Gedankengut interpretiert werden. Ihn jedoch als Denker im nur traditionellen Sinne zu qualifizieren, verkennt meines Erachtens die zentralen Neuerungen in Eybs Schrift.

1.3 WEITERENTWICKLUNG ODER INNOVATION? GROß UND EYB IM VERGLEICH

Das *Ehebüchlein* des Albrecht von Eyb hat im Gegensatz zu Erhart Groß' *Grisardis* eine breite Rezeption erfahren. Eyb rekurriert zwar auf die Griseldis-Bearbeitung des Kartäusermönchs, ohne diese jedoch explizit als Vorlage zu erwähnen. Ein Textvergleich konnte die übernommenen Passagen erschließen und die bereits von der älteren Forschung konstatierte These, Eyb habe die von Hieronymus angeführten Exempel tugend- und untugendhafter Frauen nicht aus dessen Traktat gegen Jovinian direkt, sondern aus der *Grisardis* Groß' entlehnt, verifizieren. Wegweisend erschien dabei die bislang von der Sekundärliteratur kaum berücksichtigte Augustinus-Anekdote, die deutlich auf Groß verweist. Die verwendeten Beispiele dienen sowohl in der *Grisardis* als auch in Eybs Eheschrift dazu, die Argumente für und wider die Ehe anschaulich zu machen. Es konnte gezeigt werden, dass Eyb dieser Absicht entsprechend das Anschauungsmaterial in eine knappere Form bringt, beziehungsweise es ausbaut.

Beide Dichter sind bestrebt, sich zum einen der Frage zu nähern, ob die Ehe für einen Mann ein anzustrebendes Gut ist, zum anderen Ehepaaren eine praktische Orientierungshilfe zu bieten. Sowohl Groß als auch Eyb kompilieren unterschiedlichste Quellen, um ihre Argumentationsweise zu plausibilisieren und zu autorisieren. Dabei bemühen sie nicht nur christliche Gewährspersonen, sondern auch heidnische.[794] Nicht nur einzelne Exempel

---

[793] Ebd., S. 124.

[794] Paul Oskar Kristeller verweist in seiner überblicksartigen Monographie zum Humanismus und der Renaissance darauf, dass „[d]as häufige Vorkommen antiker Ideen und Zitate in den moralischen Schriften der Renaissance-Humanisten und in der humanistischen Literatur im allgemeinen (…)" nicht gleichzusetzen sei mit der Bemühung, „die heidnischen Religionen der klassischen Antike wiederzubeleben". Keinesfalls trachteten die Literaten des Renaissance-Humanismus danach, „die Vorstellungen der christlichen Religion zu ersetzen" (Paul

historischer, biblischer oder mythologischer Gestalten sollen das Gesagte belegen, auch ganze Novellen früherer Autoren werden dafür in den Text eingearbeitet; bei Eyb die Sigismunda-, Marina- und Albanus-Legende, bei Erhart Groß der Griseldis-Stoff. Während allerdings Eyb die genannten Novellen unter einer jeweils anderen Kapitelüberschrift nahezu unverändert einbindet, sind bei Groß Erörterung und Griseldis-Erzählung kunstvoll ineinander verwoben.

Die Frage, ob ein Mann heiraten soll oder nicht, wird den literarischen Figuren in den Mund gelegt. Der Erzähler enthält sich jeglicher Kommentare. Die Erzählerinstanz in Eybs *Ehebüchlein* dagegen tritt als Kompilator auf und kommentiert beziehungsweise resümiert im Anschluss an seine ausgewählten Beispiele. Demzufolge nähert sich die rund vierzig Jahre nach der *Grisardis* verfasste Eheschrift dem Thema eher als eine Art Kompendium, während Groß die Eheproblematik anhand eines einzigen literarischen Stoffes aufarbeitet. Trotzdem sind beide Schriften in didaktischer Absicht verfasst worden, um die Menschen in der Ehe christlich-moralisch anzuleiten, die Gesellschaft zu stabilisieren und sie vor moralischen Verwerfungen zu bewahren. Hierfür wählen beide Verfasser die Volkssprache, um so eine breitere Leserschaft zu erschließen.

Inhaltlich beschäftigen sich beide Autoren mit ähnlichen Themenkomplexe. Neben der Frage, ob und wen ein Mann heiraten soll, der sich beide Dichter zu Beginn ihrer Schrift zuwenden, beleuchten sowohl Eyb als auch Groß verschiedene Aspekte des ehelichen Zusammenlebens, beispielsweise die Hochzeitsfeierlichkeiten, den Umgang der Partner miteinander auch in schwierigen Situationen und eheliche Sexualität. Auch der Themenkomplex Elternschaft/Kindheit findet in beiden Eheschriften Erwähnung, wobei der Kartäusermönch Mutter- und Vaterschaft und die jeweilige Beziehung des Elternteils zum eigenen Kind wesentlich intensiver ausgestaltet.

Die Aufwertung der Frau, die sowohl im *Ehebüchlein* als auch in der *Grisardis* sichtbar wird, erfolgt bei Groß meiner Deutung zufolge einerseits über Grisardens Identifikation mit ihrer Mutterschaft, die ihr einen Raum verschafft, der dem Markgrafen unzugänglich bleibt, und damit der Protagonistin Entfaltungsmöglichkeiten schenkt, andererseits über deren Ausgestaltung als sprechendes und selbständig agierendes Subjekt. Eyb, der in noch expliziterer Form ein Lob auf die Frauen ausspricht, gründet seine Ehrerbietung nicht auf Mutterschaft, sondern auf den Kulturleistungen der Frau, die er mit der Erfindung der Buchstaben und der

---

Oskar KRISTELLER: Humanismus und Renaissance II. Philosophie, Bildung und Kunst. Hg. von Eckhard Keßler. München 1976, S. 51).

Schrift ansetzt. Das Bild der Frau, das Eyb entwirft, und dem suchenden Mann nahe legt, entspricht der Griseldis-Figur: hübsch, anständig, gottesfürchtig, gehorsam, keusch und weise soll sie sein. Ob sie dann aus reichem Hause stammt oder nicht, beurteilt Eyb als weniger wichtig. Entscheidender als der Geburtsadel ist der Seelenadel. Innere Werte werden von beiden Dichtern über die Standesherkunft gestellt.

Die Ehe wird sowohl im *Ehebüchlein* als auch in der *Grisardis* als monogame Ehe vermittelt, die auf Liebe basiert, wobei diese Liebe als keusche Liebe in Abgrenzung zu aristokratischen Modellen verhandelt wird. Zweck der Ehe ist zum einen die Zeugung legitimer Nachkommen sowie die Vermeidung von Unkeuschheit, wobei Erhart Groß diesen zweiten Aspekt nicht an seinen Protagonisten exemplifiziert, diese sind ja allesamt keusch, sondern lediglich in der Angst des Vaters gegenüber dem werbenden Adeligen anklingen lässt. Darüber hinaus wird sie in beiden Schriften als heiliges Sakrament ausgewiesen. Beide Dichter folgen darin zeitgenössischen theologischen Vorstellungen. Nun rückt Eyb aber zusätzliche Gründe in den Blick, welche die Ehe zu einem erstrebenswerten Familienstand erheben: Sie sei rechtlich verankert, fördere das friedliche Zusammenleben der Völker, indem sie verwandtschaftliche Verbindungen schaffe und bereite neben allem Kummer Freude und Lust, da sie Familiarität und Intimität ermögliche. Dies nähert sich schon sehr stark dem an, was man heute mit dem Ehestand assoziiert. Während Groß die Ehe als Pflichterfüllung des Markgrafen gegenüber dem legitimen Wunsch seiner Untertanen nach Sicherung der Erbfolge begreift, modifiziert Eyb den Ehestand zu einem Ort der Freude und Lust. Die im literarischen Œuvre Groß' noch leise anklingende Hierarchisierung von Jungfrau, Witwe und Ehefrau, folglich die Bevorzugung eines geistlichen Lebens vor der Ehe, relativiert Eyb, indem er sowohl die Heiligkeit der Ehe als auch die aus ihr resultierende Freude betont. Eybs Ehekonzept weist durchaus moderne Tendenzen auf. Dies sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass er christlichen Wertvorstellungen verpflichtet bleibt. Wie Groß unterstreicht auch er ein Leben im Vertrauen auf Gott. Auch die *Grisardis* des Erhart Groß zeigt durchaus innovative Ansatzpunkte, erscheint aber im Vergleich zum *Ehebüchlein* Eybs eher traditionalistisch. Es sollte allerdings dabei nicht außer Acht gelassen werden, dass die Griseldis-Bearbeitung der Nürnberger Kartäusers rund vierzig Jahre zuvor verfasst wurde und damit ein früheres Zeugnis einer Liebesehe darstellt, in dem die Frau über ihre eigene Sprache und Funktion als Mutter eine Aufwertung erfährt, die besonders mittels eines stoffgeschichtlichen Vergleichs evident

wird. Dass Eyb die *Grisardis* als Quelle für sein Kompendium heranzog, bestätigt diesen Eindruck.

VIII. AUSBLICK INS 16. JAHRHUNDERT: HANS SACHS' *GRISELDA*-COMEDI (1546)

Hans Sachs legt 1546 eine der frühesten deutschsprachigen Dramatisierungen des Griseldis-Stoffs vor.[795] Seine „comedi" *Die gedultig und gehorsam marggräfin Griselda, hat 5 actus*[796] rekurriert auf Boccaccios Novelle beziehungsweise Arigos deutsche Übertragung, wie der Dichter mittels des Ernhold selbst sagt: „Also habt ir vernummen hie / Den innhalt dieser comedi, / Die uns Boccatius beschreybet" [Sa 67, 1-4].[797] Es kann angenommen werden, dass Sachs darüber hinaus auch Steinhöwels Übersetzung von Petrarcas *Historia Griseldis* kannte,[798] immerhin verweist beispielsweise das Mitgefühl, das der Markgraf während des Prüfungsgeschehens empfindet [vgl. Sa 56, 17-20], deutlich auf Petrarca und Steinhöwel. Wenn Michael Dallapiazza konstatiert, dass es kaum möglich sei zu entscheiden, welche der beiden Fassungen nun ausgiebiger verwendet wurden,[799] so kann dem sicherlich zugestimmt werden. Auch Barbara Sasse konstatiert in ihrem Aufsatz *Vom humanistischen Frauendiskurs zum frühbürgerlichen Ehediskurs*,[800] Sachs' Komödie kombiniere die Übertragungen von Steinhöwel und Arigo in einer Art Montage.[801] Der Epilog am Ende der Komödie, in dem Sachs seinen Herold in bewährter Art und Weise die moralischen Lehren des Stückes verkünden lässt, offenbart einen klaren Bezug zu Arigo, wie auch Dallapiazza folgert:

> Die erste, das die eltern söllen / Wenn sie töchter aufziehen wöllen / Das sies nit ziehen gar zu zart, / Sunder fein arbeytsamer art, / Auff heußligkeyt, sitten und tugent / Und in auch in plüender jugent / Sollens in brechen und abziehen / Irn eygen willen und zu fliehen / Allen drutz, stolz und üppigkeyt, / Auff das sie gwonen mit der zeyt, / Zu leyden in dem stand der eh / Geduldig alles wol und weh [Sa 67, 5-15].

---

795 Bereits wenige Jahre vor Sachs verfasste ein anonymer Augsburger auf der Grundlage von Petrarcas bzw. Steinhöwels Fassung ein Griseldis-Drama. Die Komödie von Hans Sachs hat jedoch einen weit größeren Rezipientenkreis erreicht, weshalb an dieser Stelle nur sie untersucht werden soll.

796 Hans SACHS: Ein comedi mit 13 personen, die gedultig und gehorsam marggräfin Griselda, hat 5 actus (1546). In: Der : Werke. Hg. von Adelbert von Keller. Bd. 2. Tübingen 1870, S. 40-68.

797 Die Zitate im Text, die der Griselda-Komödie von Hans Sachs entnommen sind, beziehen sich auf die Edition von KELLER 1870 und werden mit dem Kürzel Sa markiert.

798 Vgl. HESS 1975, S. 83.

799 Vgl. Michael DALLAPIAZZA: Hans Sachsens comedi: die gedultig und gehorsam marggräfin Griseldis. In: Achim Aurnhammer/Hans-Jochen Schiewer: Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010, S. 143-152, hier: S. 144.

800 Barbara SASSE: Vom humanistischen Frauendiskurs zum frühbürgerlichen Ehediskurs. Zur Rezeption der *Griselda*-Novelle des Boccaccio in der deutschen Literatur des 15./16. Jahrhunderts. In: Daphnis 37 (2008), Heft 3/4, S. 409-432.

801 Vgl. ebd., S. 419.

Bereits zuvor hatte der Markgraf sein grausames Verhalten gegenüber der so tugendsamen Griselda mit den Worten: „Die ding hab ich darumb gethan, / Das unser tochter lehren soll, / Das sie ein man auch halte wol / In gehorsam, unterthenigkeyt / Gutwilligklich zu aller zeyt; / Dergleich, wann unser sun thu alten, / Das er ein gmahel wiß zu halten / Mit vernunfft in probieren thu / Und darnach mit ir leb in rhu“ [Sa 66, 6-16] gerechtfertigt. Bei Arigo heißt es entsprechend: „vnd damit ich von den die mich pöß vnd für herte hielten erkennet werde, vnd was ich in dich begangen hab nicht in argem sunder in gutem gethon hab Diese vnsere tochter zuo leren ein züchtig weyb zuo sein, vnd unseren sun wie man ein weibe halten sülle“ [Ar 666, 8-11]. Damit wandelt sich die Absicht des Markgrafen, welche die Erprobung Griseldas motiviert: Nicht die Geduld der armen Bäuerin soll versucht werden, das Prüfungsgeschehen dient allein dazu, den Kindern am Beispiel der tugendhaften Griselda zu demonstrieren, wie man sich in der Ehe „wiß zu halten“. Der Belehrung der Tochter, welche die explizite Ehedidaxe am Ende einleitet, folgt die der Ehefrau und schließlich die des Gatten. Demgemäß appelliert Sachs an die Erziehungspflicht der Eltern gegenüber ihren Kindern und insbesondere gegenüber den Töchtern. Was diese Aufgabe beinhaltet, führt Sachs in seinem Epilog detailliert aus. So sollen die Eltern ihre Töchter nicht nur zu Sittsamkeit, Gehorsam und Häuslichkeit erziehen, sondern ihnen gänzlich „brechen und abziehen / Irn eygen willen (...)“ [Sa 67, 11f.]. Was hier theoretisch resümiert wird, war bereits zuvor am Beispiel Griseldas und ihres Vater exemplarisch vorgeführt worden. Im Gespräch zwischen Miser Lux und dem ersten Rat Marco während der Brautwerbung kommt die gelungene Erziehungsarbeit Janiculus' zum Ausdruck. Dieser habe seine Tochter Griselda in „mü und arbeyt“ [Sa 49, 24] erzogen, „mit ringer narung“ [Sa 49, 23], sie also an ein entbehrungsreiches Leben gewöhnt und damit jede Form von Überheblichkeit im Keim erstickt.

Dass die Lehren am Ende der Komödie die Jungfrauenzucht[802] an die erste Stelle setzen, lässt den Schluss zu, dass es Sachs vorrangig darum ging, die angehenden Ehefrauen seiner Zeit zu unterweisen. Entsprechend diesem Vorhaben wertet Sachs auch die Rolle des Vaters Janiculus auf. Wenn der erste Rat Marco Griselda im 2. Akt fragt: „Griselda, sag! wo ist dein vatter, / Dein ernerer, schutz und wolthater?“ [Sa 47, 6f.], so erinnert das an die Worte Grisardens gegenüber ihrem Vater während der Brautwerbung in Erhart Groß Griseldis-Bearbeitung: „‚ich ger keins mannes und von der begir hab ich eyn reyne sele, sundern du pist mein man, vater und nerer, beschirmer und hůter meyner sel und des leibes‘“ [Gr 32, 6-9]. Dass

802 Vgl. SASSE 2008, S. 425.

Sachs auch die Fassung des Kartäusermönchs kannte, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen. Die räumliche Nähe – beide lebten in Nürnberg – spräche dafür. Obgleich Sachs den Vater namentlich in Bezug zu Boccaccio stellt und die erste Begegnung zwischen dem Markgrafen und Janiculus entsprechend der italienischen Vorlage in das Schloss des Fürsten verlegt [vgl. Sa 44, 16-26], zeigt die Vaterfigur einige Parallelen zu Petrarca bzw. zu Steinhöwel und auch zu Erhart Groß. Wenn der Vater die Rückkehr Griseldas zur Hütte, nachdem der Markgraf sie wegen einer standesgemäßeren Hochzeit vom Schloss verstoßen hat, mit einer expliziten Spitze gegen das rücksichtslose Verhalten des Adels kommentiert: „O tochter, wie elend kumbst her! / Mein hertz das war mir allmal schwer, / Die heyrat nemb kein gutes end, / Weyl groß herren so wanckel send“ [Sa 60, 22-25], so konkretisiert dies das bei Petrarca und Steinhöwel noch subtil mitschwingende negative Zeugnis für Edelmänner:

> Senex, qui has filie nuptias semper suspectas habuerat neque unquam tantam spem mente conceperat semperque hoc eventurum cogitaverat, ut, sacietate sponse tam humilis exorta, domo illam quandoque vir tantus et more nobilium superbs abiceret, tunicam eius hispidam et attritam senio, abdita parve domus in parte servaverat [Pe 226, 288-292].[803]

Ähnlich arrangiert auch Erhart Groß diese Szene:

> ’is das nicht kumen daz ich vor hatte sorg, und das ůbel daz ich furcht, daz had mich begriffen. sich, alles daz ich vor hab dem hern gesagt, daz ist ůbir mich kumen. ich enpfind in deinem unrecht versmehung des almechtigen gottes und das alt sprichwort, das leider ich armer durftiger unter dotlichen menschen der aller unseligst man hab gehort von den allten: man sol den hern wol dinen und wenig getrawen [Gr 48, 16-24].

Bereits während der Brautwerbung des Markgrafen hatte der Vater Grisardens seine Bedenken gegenüber dem oftmals frevelhaften Verhalten der Adeligen hervorgebracht: „„aller durchleuchtigister her, was ist daz sache, daz ir alzo schŏn gekleidet und allein kumpt in mein heußlein, daz unrein ist von den schafen und dem gesmacke des mistes? ist auch ewer eingang tuguntlich und erlich?“ [Gr 29, 16-20]. Zwar erwähnt auch Boccaccio, dass Giannucole der Ehe zwischen Gualtieri und Griselda immer skeptisch gegenüber gestanden hatte [vgl. Bo 950, 48], die ausdrückliche Infragestellung des Geburtsadels fehlt bei ihm allerdings an dieser Stelle. Wesentlich expliziter hatte der Erzähler Dioneo ja bereits in seinem Prolog und später in seinem abschließenden Kommentar das Verhalten des Markgrafen Gualtieri verurteilt. Arigo folgte der Vorlage hierin, wenngleich er darum bemüht ist, seinen Markgrafen Gualter weniger willkürlich und despotisch darzustellen, indem er ihn als durchaus reflektierten Fürsten

[803] Bei Steinhöwel heißt es an entsprechender Stelle: „Der alt uatter hett allweg die hochzÿtt argwönig vnd was ach sin hoffnung nie so gros, wann das er allweg gedacht, wann der herr vernúwgernet an der tochter, so von niderm stamm geboren, so tůt er, als gewonlich ist vnder dem adel, stost sie uß dem hus“ [St 227, 336-339].

zeigt.[804] An die Stelle von Boccaccios Rahmenerzähler Dioneo setzt Hans Sachs einen namenlosen Herold, der die Zuschauer mittels einer knappen Zusammenfassung der Geschehnisse über den Verlauf des Stückes informiert:

> Heyl und glück sey den ehrenfesten / Und außerwelten edlen gesten, / Die ir versamelt seyt zu mal / Hie in diesem fürstlichen sal / Herr Walthers, marggraff zu Salutz, / Welcher handhabt gemeinen nutz / Fürsichtigklich in seynem land, / Doch ledig, on ehlichen stand! / Drumb werden legen seine rät / An ihn ein demütig gebet / Von wegen der gantzen landschafft, / Es sey von nötten und ehafft, / Das sein gnad auch heyraten sol. / Nach dem er sie geweret wol / Und eines hirten tochter nimbt, / Wie wols sein gnaden nit gezimbt, / Welcher gehorsam und geduld / Probiert er hoch, doch unverschuld / Find er sie trew, stet und demütig, / Mit wort und wercken still und gütig. / Nun schweigt ein weyl und habet rhu / Und höret der comedi zu, / Wie sich all sach verlaufen thu! [Sa 40, 4-26]

Obwohl auch der Herold das Agieren des Markgrafen bewertet („Wie wols sein gnaden nit gezimbt"), bleibt diese Einschätzung im Vergleich zu der Dioneos ungleich verhaltener. Auch Dioneos Überlegungen zu einem alternativen, gerechteren Ausgang der Erzählung [vgl. Bo 954,68f.], fehlen bei Sachs. Dieser akzentuiert stattdessen am Ende seiner Komödie durch den Herold in Anlehnung an Arigo [vgl. Ar 666, 6-15] drei Lehren, die deutlich auf den Kontext zeitgenössischer Ehe- und Erziehungsschriften verweisen. Die intendierte Belehrung richtet sich dabei an Eltern in ihrer Beziehung zu den Töchtern (Die erste, das die eltern söllen, / Wenn sie töchter auffziehen wöllen" [Sa 67, 5f.]), Frauen als Ehefrauen („Zum andren ein weibßbild hie lehr, / Das sie auch halt inn würd und ehr, / In lieb und layd ihren ehman" [Sa 67, 17ff.]) sowie verheiratete Männer (Zum dritten lert darauß ein mon, / Das er sein weib sol halten schon, / Wie Petrus schreibt: Liebt ewre weyber, / Geleich als ewre eygne leyber" [Sa 67, 29-32]). Der ehedidaktische Tenor des Dramas ist typisch für Sachs, der zeitlebens darum bemüht war, seinen Rezipienten, die insbesondere aus dem städtischen Bürgertum stammten, Orientierungshilfen für das tägliche Miteinander, aber auch religiöse Fragestellungen näher zu bringen.

Der Entschluss, den Griseldis-Stoff zu dramatisieren, bedingte eine Erweiterung des Empfängerkreises, insofern die Erzählung nun auch Menschen nahegebracht werden konnte, denen eine individuelle Lektüre noch unbekannt war. Sein breites literarisches Œuvre zeugt von Sachs' Absicht, die Gesellschaft moralisch zu bessern. Demzufolge beschließt er seine Werke in aller Regel mit einer Lehre.

Wie eine Eheschrift, die auf eine moralische Besserung seiner Rezipienten abzielte, aussehen sollte, hatte Albrecht von Eyb mit seinem *Ehebüchlein* gezeigt: Dem Abwägen der

[804] Vgl. hierzu Kapitel VI.,5.2 der vorliegenden Arbeit.

Vor- und Nachteile des Heiratens, das innerhalb eines nur von Männern geführten Diskurses erfolgt, schließt sich seit Eyb und verstärkt seit der Reformation die vollkommene Bejahung des Ehestandes an. Bereits vor Eyb hatte Erhart Groß dieses Muster beispielhaft vorgeführt: Beide Disputanten führen im ersten Teil der *Grisardis* antike und biblische Autoritäten an, die entweder für oder gegen die Ehe argumentieren. Dem theoretischen Abschnitt folgt dann im zweiten Teil die eigentliche Griseldis-Erzählung, welche die Zweifel des Markgrafen an der Ehe ausräumt und damit gleichzeitig die Bekräftigung dieser durch den Gelehrten Marcus bestätigt. Auch Sachs lässt seinen Markgrafen in der Nachfolge des Theophrasts die Ehe als hinderlich für eine freie Entfaltung herausstellen: „Deß seind wir nie gewest zu mut / Und kam uns auch nie in den sin. / Frey ledig bleib wir für und hin, / Weyl selten ein weib ihrem man / Gehorsam ist und undterthan. / Int eh wert wir uns nit begeben“ [Sa 42, 29-43,2]. Am Ende jedoch akzentuieren die Lehren, dass ein christlich geprägtes Ehekonzept die Bedenken des heidnischen Theophrast gegenüber der Ehe zu widerlegen vermögen.

Sachs' Anverwandlung des Griseldis-Stoffs zeigt vor allem eine Hinwendung zu Nützlichkeitsaspekten, die – wie Michael Dallapiazza richtig bemerkt hat[805] – die Betonung des Vernunftbegriffs, wie sie beispielsweise noch Steinhöwel und Arigo, aber auch Groß mit ihren Fassungen einlösen, zwar nicht verdrängt, aber dennoch ergänzt. Die Ehelosigkeit des Markgrafen in Sachs' Adaptation führt – wie schon bei Boccaccio und Petrarca bzw. deren deutschen Übertragungen – zu einer Vernachlässigung seiner herrschaftlichen Pflichten. Explizit hebt der erste Rat Marco hervor, wie nutzlos der Fürst seine Zeit mit Jagen verbringt, wenn er sagt: „Das sein genad sein junge tag / Also an den chstand vorschleust / Unützlich und sein zeyt verleust / Mit dem weydwerck, hetzen und jagen“ [Sa 41, 5-8]. Die Ehe, zu der die Räte ihren Markgrafen drängen wollen, erscheint nun nicht mehr aus genealogischen Gesichtspunkten entscheidend, sondern vielmehr aufgrund des gemeinschaftlichen Nutzens.[806] Die Weigerung des Markgrafen, diesem gemeinschaftlichen Nutzen seine persönlichen Interessen unterzuordnen, würde für die Untertanen Instabilität und Schaden bedeuten. Konträr dazu wird Griselda eingeführt, die nicht nur ihren Vater aufgrund ihrer Dienste unterstützt, sondern auch von den Untertanen des Markgrafen zwar als sittlich gut und schön, aber eben auch nützlich apostrophiert wird:

> Die ding stöhnt in seiner gnaden macht. / Er hat angsehen ir schöne jugent, / Ir zucht, geberd, sitten und tagend, / Durch die sie ist vil edler worn, / Als wenn sie edel wer geborn. / Ob sie gleich ist von

[805] Vgl. DALLAPIAZZA 2010, S. 148.
[806] Vgl. SASSE 2008, S. 423.

> nidrem stamen, / Sie wird wol adlen iren namen / Mit demut on allen bracht und stoltz. / Weil sie der schäflein vor dem holtz / Gehütet hat mit ringer narung, / In mü und arbeyt hat erfarung. / Derhalb kan sie dest bas den armen / Glauben und sich ir not erbarmen. / Und ist nützer der landschafft her, / Denn wens eins künigs tochter wer [Sa 49, 14-28].

Weil Griselda ein entbehrungs- und arbeitsreiches Leben gewöhnt ist, wird ihr von den Räten des Markgrafen sogar der Vorzug vor einer Königstochter gegeben. Damit wird die Kopplung von Geburts- und Tugendadel klar *ad absurdum* geführt und der Akzentuierung von Tugend das Nützlichkeitspostulat zur Seite gestellt. Der Mangel an Nutzen, resultierend aus ihrer niederen Herkunft, liefert schließlich bei der Verstoßung Griseldas vom Hof des Fürsten die Ursache für sein grausames Handeln: „Geh wider in deins vaters hauß! / Die landschafft thut dich treyben auß, / Die ist sampt uns dein urderütz, / Weyl du bist pewrisch und kein nütz. / Doch laß dir leicht sein das gelück, / Weyl es gar wanckel ist und flück!“ [Sa 59, 8-13]. Zwar verweist die Anspielung des Markgrafen auf die *fortuna aversa* deutlich auf Boccaccio, der Nützlichkeitsbegriff, der bei Sachs mehrfach als Begründung angeführt wird,[807] ist jedoch neu und trägt „einer spezifischen bürgerlichen Standesethik“[808] Rechnung, die das Gemeinwohl ins Zentrum von Entscheidungsfindung und Handeln stellt. Sachs konzipiert sowohl den Markgraf Waltherus als auch Griselda im Sinne einer solchen bürgerlichen Standesethik, wenn er sie wiederholt mit den signifikanten Attributen „gehorsam und geduld“ (Griselda) und „vernunft“ (Waltherus) versieht. Neben bestimmten geschlechtsabhängigen Eigenschaften werden darüber hinaus solche kommuniziert, die sowohl für Männer als auch für Frauen erstrebenswert scheinen: Güte [vgl. Sa 42, 13], Sittlichkeit [vgl. Sa 49, 16] und eben auch Nützlichkeit.

Dass der Markgraf darüber hinaus eine Ehefrau wählt, die seinem „hertzen gfall“ [Sa 44, 3], lässt sich ebenfalls im Sinne eines bürgerlichen Ehekonzepts verstehen: Liebe und Ehe sollten nicht mehr – wie es der adelige Ehediskurs im Hochmittelalter vorsah – getrennt voneinander verhandelt werden.[809] Die Symbiose von Liebe und Ehe erschienen seit dem 15. Jahrhundert vielmehr als Garant für eine stabile, langfristige Lebensgemeinschaft. Die gegenseitige Zuneigung der Lebenspartner sollte außereheliche sexuelle Ausschweifungen überflüssig machen und so die Einhaltung von Sittlichkeit und Moral gewährleisten. Barbara Sasse erkennt in Sachs literarischer Umsetzung des protestantischen Ehekonzepts in seinem Griselda-Drama

807 Vgl. DALLAPIAZZA 2010, S. 148.
808 SASSE 2008, S. 424.
809 Vgl. ebd., S. 426.

eine Differenz nicht nur zu einer adeligen Liebes- und Ehevorstellung, sondern auch zu dem vorreformatorischen, das sie beispielsweise in Eybs *Ehebüchlein* realisiert sieht. Letzteres verlange nur der Frau die bedingungslose Liebe gegenüber dem Gatten ab, während der Mann nahezu frei von ehelichen Verpflichtungen sei.[810]

Nun variiert Sachs den Griseldis-Stoff zwar insofern, als er die Erzählung dramatisiert und damit allen *dramatis personae* eine Stimme verleiht, die Grundkonstellation eines prüfenden Ehemanns und einer erduldenden, passiven Ehefrau bleibt jedoch erhalten. Allein Griselda soll dem Markgrafen ihre absolute Liebe demonstrieren. Wenngleich Sachs das Prüfungsgeschehen als ein Lehrstück für die Kinder kommuniziert, bleibt die Erprobung disparat. Immerhin sind die Kinder während der Prüfungen überhaupt nicht anwesend.

Interpretiert man die Griseldis-Bearbeitung von Sachs vor dem Hintergrund seiner italienischen und deutschen Vorgänger, so lässt sich konstatieren, dass er mit seiner Dramatisierung ganz eigene Wege beschritten hat; dabei dienen ihm die bereits existierenden Fassungen als Fundus, aus dem er jeweils Versatzstücke entnimmt und neu montiert. Die Intention seines Vorgehens ist didaktischer Natur; selbst geprägt durch bürgerlich-protestantisches Ideengut möchte Sachs den Zuhörer auf ein Ehekonzept verpflichten, das Vernunft und Nützlichkeit, aber eben auch eheliche Zuneigung als erstrebenswerte Konstanten der Partnerwahl und schließlich der Lebensgemeinschaft postuliert.

Obgleich die rund hundert Jahre zuvor entstandene *Grisardis* des Kartäusermönchs Erhart Groß die allmählichen Reformbemühungen der katholischen Kirche hinsichtlich der positiven Valenz der Ehe im 15. Jahrhundert spiegelt, scheinen in ihr die in Sachs' Bearbeitung akzentuierten Aspekte bereits vorbereitet, ja teilweise innovativer gestaltet: Liebe und Ehe werden bei Groß ebenfalls idealerweise als zusammengehörig verhandelt, wenngleich Liebe hier im Sinne einer freundschaftlichen und nicht sexuell konnotierten Liebe verstanden wird. Die Erprobung Grisardens erfolgt in didaktischer Absicht: Jedoch nicht als Lehrstück für die Kinder, sondern, um dem Volk ein Beispiel geglückter Eheführung zu demonstrieren. Um diese Umdeutung für den Leser plausibel zu machen, wandelt Groß seinen Markgrafen zu einem nicht nur vernünftigen Herrscher, sondern zudem empathischen Ehemann. Das Prüfungsgeschehen wird so als gemeinschaftlicher Weg zu vollkommener Tugend apostrophiert. Wenn am Ende Grisardis ihre Kinder erkennt und die Proben selbst als solche

[810] Vgl. ebd.

entlarvt, überwindet sie das passive Abseits, in das der Markgraf sie auch bei Sachs noch verbannt.

Zwar lässt sich der *Korrektur*-Begriff in Hinblick darauf anwenden, dass Sachs den Stoff dramatisiert, was zwangsläufig eine Aufwertung der Griseldis-Figur zum sprechenden Subjekt bedingt, jedoch erscheinen ihre Redebeiträge weiterhin als bloße Reaktionen auf das von ihr Verlangte; an ihrem passiven Gehorsam gegenüber dem prüfenden Markgrafen ändert sich im Vergleich zu Boccaccio und Petrarca, respektive Arigo und Steinhöwel, nichts.

IX. SCHLUSSBEMERKUNGEN

Die vorliegende Arbeit verfolgte das Ziel, das enorme Innovationspotential der *Grisardis* des Kartäusermönchs Erhart Groß aus dem Jahr 1432, die als erste deutschsprachige Bearbeitung des Griseldis-Stoffs gilt, im Vergleich zu den italienischen Vorlagen, den Parallelbearbeitungen des 15. Jahrhunderts sowie den auf die *Grisardis* rekurrierenden Rezeptionszeugnissen zu profilieren. Weil Groß besonders die Figurenzeichnung der Griseldis-Figur verändert, indem er sie zur sprechenden und handelnden Akteurin erhebt, was dazu führt, dass die eheliche Gemeinschaft als wirkliche Partnerschaft verhandelt werden kann, stellt seine Bearbeitung nicht nur eine Variation, sondern eine ‚Korrektur' des Stoffes dar. Seine Fassung steht damit am Beginn einer allmähliche Umdeutung der Griseldis-Erzählung.

Indem die bisherigen wissenschaftlichen Untersuchungen die *Grisardis* in aller Regel lediglich im Kontext einer stoffgeschichtlichen Entwicklung interpretierten, wurde der ästhetische Eigenwert der Griseldis-Bearbeitung Erhart Groß' übersehen. Zu renommiert waren die Namen der Vorgänger (Boccaccio, Petrarca) und der nachfolgenden Fassungen (Steinhöwel, Hans Sachs), zu groß das Interesse an der deutschsprachigen Rezeption des italienischen Humanismus (Arigo, Steinhöwel), als dass dem Kartäusermönch und seiner Adaptation des Griseldis-Stoffs die wissenschaftliche Aufmerksamkeit zugekommen wäre, die sie verdient. Mit meiner Studie wollte ich dieses Versäumnis nachholen und das neue Arrangement der Griseldis-Figuration, das Groß entwirft, akzentuieren.

Mittels einer umfassenden Analyse der *Grisardis* sowie einer vierfachen Kontextualisierung der Erzählung (stoffgeschichtliche Einordnung, werkgeschichtliche Kontextualisierung, komparatistische Kontextualisierung, rezeptive Kontextualisierung) konnten Antworten auf die erkenntnisleitenden Fragen der Arbeit erstens nach dem/den Konzept/en von Ehe, Liebe und Familie, das/die Erhart Groß in seiner *Grisardis* entwickelt, zweitens nach dem Innovationspotential dieser Konzepte im Vergleich zu a) den italienischen Vorgängertexten, b) anderen thematisch anknüpfenden Schriften Erhart Groß', c) den deutschsprachigen Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts insgesamt und d) späteren produktiven Rezipienten der *Grisardis*, und damit zusammenhängend drittens nach den korrigierenden Eingriffen Groß' in den Stoff gefunden werden.

Mit der stoffgeschichtlichen Kontextualisierung der *Grisardis* wurde ein Blick auf die möglichen Vorlagen des Kartäusermönchs unternommen. Giovanni Boccaccio, der den Stoff erstmal schriftlich fixierte, hatte seine Griselda-Erzählung als Novelle eines ganzen Zyklus'

präsentiert, die einen klaren Fokus auf das grausam und willkürlich anmutende Verhalten des Markgrafen Gualtieri legt, insofern bereits der Rahmenerzähler Dioneo das Handeln Gualtieris verurteilt und einen alternativen Ausgang der Geschichte in Form eines Ehebruchs seitens Griseldas imaginiert. Mit seinem Protagonisten führt Boccaccio dem Leser vor Augen, wie problematisch eine Verknüpfung von Geburts- und Tugendadel sein kann. Doch nicht nur Gualtieri in seiner Unmenschlichkeit, auch Griselda in ihrer Geduld erscheinen bei Boccaccio übersteigert, was die zu Beginn angelegte exemplarische Dimension der Novelle *ad absurdum* führt; beide Hauptfiguren werden als Anti-Helden präsentiert, eine Nachahmung ihres Verhaltens damit negiert.

Mit Francesco Petrarcas lateinischer Adaptation der italienischen Vorlage wandelt sich diese Valenz: Indem er die Novelle des Freundes als Exemplum interpretiert und in die Form eines Briefes überführt, betont er die Faktualität der Erzählung. Entsprechend weist er seine Bearbeitung als *historia* in Abgrenzung zur *fabula* aus. Diese im Vergleich zu Boccaccio gewandelte Referenzialität führt auch auf der inhaltlichen Ebene zu Modifikationen: Petrarca eliminiert die Rahmenhandlung und damit den Rahmenerzähler Dioneo, dessen Kritik an dem herzlosen Verhalten Gualtieris gegenüber Griselda entfällt damit. Dieser Eingriff ermöglicht es Petrarca, Boccaccios Markgrafen als Valterius neu zu interpretieren: In seiner allegorischen Auslegung avanciert der Fürst zur quasi-göttlichen Instanz, der sich Griseldis als Repräsentantin des gläubigen Menschen in vollem Vertrauen zuwendet. Anders als Boccaccio rückt Petrarca seine weibliche Hauptfigur und deren Vorbildlichkeit in den Vordergrund. Ihre direkten Redebeiträge werden gesteigert, fallen aber im Vergleich zu denen Valterius' noch immer gering aus. Weil Petrarca darum bemüht ist, die exemplarische Dimension des Griseldis-Stoffs zu betonen und den Rezipienten – anders als Boccaccio – zur Nachahmung zu animieren, versucht er die Handlung zu plausibilisieren, indem er Griseldis und Valterius als Figuren präsentiert, die vernünftig und emotional zugleich erscheinen. Die hieraus resultierende Diskrepanz zwischen Griseldis' Tugend und dem sonderbaren Verlangen Valterius', Griseldis zu prüfen, bleibt auch bei Petrarca bestehen. Dass auch Petrarca diese Problematik erkannte, macht seine abschließende *moralisatio* deutlich, in der er die Nachahmbarkeit von Griseldens Verhalten in Zweifel zieht und sich damit von seiner Charakterisierung der Erzählung als *historia* wieder distanziert. Nicht Boccaccios Prätext, sondern Petrarcas allegorische Umdeutung der italienischen Vorlage, welche die Geschichte in die Sprache der Gelehrten

überführte, wird zum Motor nicht nur der deutschsprachigen, sondern der gesamteuropäischen Rezeption des Stoffes.

Auch die im Zentrum der vorliegenden Arbeit stehende *Grisardis* des Erhart Groß orientierte sich vermutlich an Petrarcas Fassung. Die bereits in Petrarcas Griseldis-Bearbeitung angelegte didaktische Ausrichtung baut Groß aus; seine *Grisardis* soll die Gesamtgesellschaft erreichen und diese zur moralischen Besserung animieren. Indem Groß im Unterschied zu Petrarca vermutlich sowohl eine lateinische als auch eine volkssprachliche Fassung der *Grisardis* anfertigte, wollte der Kartäusermönch auch ein lateinunkundiges Publikum erreichen.

Im Vergleich zu den Vorgängern und den nachfolgenden Bearbeitungen weist die *Grisardis* eine zweigeteilte Grundstruktur auf, die sich einer eindeutigen gattungsspezifischen Zuordnung entzieht. Während die zweite Hälfte als novellistisches Exemplum angelegt ist, wird der Leser im ersten Teil Zeuge eines Streitgesprächs. Die dem theoretisierenden ersten Abschnitt angestrebte Ergebnisfindung hinsichtlich der Frage, ob und wen ein Mann bzw. ein Fürst heiraten solle, motiviert sodann den zweiten Teil der *Grisardis*, die eigentliche Novelle. Das bei Groß neu hinzukommende Element des Streitgesprächs bedingt auch eine modifizierte Figurenkonstellation, insofern Groß im ersten Teil den Gelehrten Marcus als argumentatorischen Gegenpart des Markgrafen einführt. Neu ist auch der Priester, der im zweiten Abschnitt als kirchlicher Zeuge der Eheschließung fungiert. Die Hinzunahme dieser Figur ist dem monastischen Kontext des Autors sowie dessen Interesse, den Einfluss der Kirche auf das Sexualverhalten der Bevölkerung auszuweiten, geschuldet.

Das Innovationspotential der Griseldis-Bearbeitung Groß' gegenüber den Vorgängern zeigt sich insbesondere auf der inhaltlichen Ebene. So weisen beide Protagonisten, vor allem jedoch Grisardis, die in ihren unterschiedlichen Rollen als Tochter, Mutter, Ehefrau und Fürstin ausgestaltet ist, deutlich individuellere Züge auf. Beide Hauptfiguren werden zudem emotional ausgestaltet, insofern der Markgraf während der Prüfungszeit offensichtlich mitleidet und Grisardis sowohl zum Vater als auch zu ihren eigenen Kindern tiefe Zuneigung offenbart. Entsprechend seiner ehedidaktischen Absicht plausibilisiert Groß die Handlung, insofern das Prüfungsgeschehen nicht willkürlich motiviert ist, sondern durch den Wunsch des Markgrafen, anderen Ehepaaren ein Vorbild zu sein. Ferner erscheint die Ehe zwischen Grisardis und dem namenlosen Markgrafen als frühe Form der Liebesehe, die auf Respekt, Freundschaft und Kommunikation beruht, gleichzeitig aber die Gebote der Kirche achtet. Dies

bedingt eine Aufwertung Grisardens zur sprechenden Akteurin. Groß räumt ihr mehr direkte Redebeiträge ein und bewirkt so eine Dramatisierung des epischen Texts. Grisardis durchläuft eine Entwicklung von der stummen Dulderin zum interagierenden Subjekt, was sich an ihren Äußerungen sprachlich festmachen lässt: Antwortet der Vater zu Beginn noch an ihrer Stelle, so wird sie am Schluss zur Initiatorin der Familienzusammenführung. Indem Grisardis die ihr auferlegten Prüfungen selbst auflöst, wendet sie selbst ihr Schicksal in ein glückliches Ende.

Dieses erste deutschsprachige Zeugnis des Griseldis-Stoffs zeigt ganz innovative Zugriffe auf den Stoff, was die Bezeichnung als *Korrektur* legitimiert. Obgleich Bernd Seidensticker und Martin Vöhler diesen Terminus hinsichtlich antiker Mythen zu etablieren suchten, lässt sich deren sehr offene Mythosdefinition auch auf die von der Forschung als literarischer Stoff bezeichnete Erzählung von der gehorsamen Griseldis und dem sie prüfenden Markgrafen anwenden. Indem Groß die Griseldis-Figur als Grisardis nicht nur zum sprechenden, sondern gleichzeitig zum agierenden Subjekt erhebt, korrigiert er die Vorlage entscheidend: Die Ehe zwischen dem nun namenlosen Markgrafen und Grisardis wird als Liebesehe präsentiert, Grisardis in ihrer Rolle als Mutter aufgewertet, die am Ende das Prüfungsgeschehen selbst auflöst und damit die Familie wieder zusammenführt. Damit gelingt ihr der Schritt aus der Tatenlosigkeit.

In der Griseldis-Erzählung findet Erhart Groß seine Auffassungen von legitimen sozialen Gemeinschaften sowie von Liebe und Ehe exemplarisch verdichtet. Seine Anverwandlung des Stoffes lässt sich als frühes Veranschaulichungsbeispiel verstehen; die tugendhafte Ehe zwischen Grisardis und dem Markgrafen, die selbst schwere Prüfungen überdauert, ja an diesen Prüfungen wächst, verdeutlicht, wie ein Leben in der Nachfolge Christi auch in Zweisamkeit möglich ist. Damit positioniert sich der Kartäusermönch in dem im Spätmittelalter kontrovers geführten theologischen Diskurs über die hierarchische Valenz von Jungfräulichkeit, Witwer- und schließlich Ehestand klar zugunsten einer Auflösung dieses Stufenmodells. Keine Existenzform ist einer anderen vorzuziehen, solange sich diese an allgemeingültigen christlichen Wertvorstellungen orientiert: die *imitatio* Christi, die Abkehr von irdischen Gütern, Gottvertrauen, Demut als ehrenvollster und sicherster Weg zu Gott, Selbstreflexion und unentwegtes Streben nach Vervollkommnung, Nächstenliebe, Achtsamkeit im Umgang mit anderen Menschen etc. Ein tugendhaftes Leben wird jedoch nicht an das asketische Leben in einem Kloster geknüpft. Groß preist auch die Ehe als gottgefällig. Damit folgt er den Trends der Zeit; zunehmend wurde die Negierung der Ehe aufgrund ihrer immanenten Sündhaftigkeit

zugunsten einer Nobilitierung derselben aufgegeben. Die Auffassung von dem heiligen Sakrament der Ehe setzt sich im 15. Jahrhundert immer mehr durch, wenngleich die Problematik des ehelichen Verkehrs die Gemüter der geistlichen Gelehrten auch weiterhin bewegte.

Groß verhandelt in seiner *Grisardis* fünf als christlich ausgewiesene Lebensmodelle: Erstens ein keusches Leben als Alleinstehender. Neben dem asketischen Leben des Unverheirateten gestaltet Groß zweitens die christliche Ehe mit Kind, die zwar deutlich ungleiche Pflichten von Ehemann und Ehefrau einfordert, grundsätzlich jedoch von Groß als eine auf Respekt und Kommunikation basierende Bindung gestaltet wird. Eine Variante dieser zweiten Lebensweise stellt drittens die keusche Ehe ohne Kind dar, die in der ehelichen Partnerschaft zwischen dem Markgrafen und Grisardis nach der Kindesentführung verwirklicht wird. Neben diesen Entwürfen ist ein vierter Familienstand auszumachen, den Grisardens Vater repräsentiert: eine gottesfürchtige Existenz als Witwer. Statt einer neuen Frau bindet der Vater seine Tochter in vielfältiger Weise an sich. Diese enge Vater-Tochter-Beziehung kann als fünftes Modell einer legitimen Gemeinschaft in christlichem Sinne gesehen werden. Die verschiedenen Konzepte von Gemeinschaft, die Groß in seiner Griseldis-Bearbeitung realisiert, zeichnen eine Entwicklung von Familie und Ehe im christlichen Sinne von der Kindheit bis ins Alter in verschiedenen Stationen nach, wobei Groß den Schwerpunkt auf die Ehe im Erwachsenenalter legt.

Diese Auflösung eines hierarchischen Stufenmodells von Existenzentwürfen wird durch einen Blick auf das literarische Gesamtwerk Erhart Groß', wie er in dem zweiten Kontextualisierungskapitel der vorliegenden Arbeit unternommen wurde, bestätigt. Es konnte darin gezeigt werden, dass die Liebes- und Ehethematik für den Kartäusermönch von zentraler Bedeutung gewesen zu sein scheint; denn nicht nur in seiner *Grisardis*, sondern auch in anderen Schriften greift Groß sie wieder auf. Dabei fokussiert er jeweils unterschiedliche Gruppen von Adressaten: Wendet er sich in der *Grisardis* direkt an die Eheleute, streift allerdings in seiner innovativen Ausgestaltung des Stoffes alle drei in den zeitgenössischen theologischen Diskussionen gegeneinander geführten Existenzentwürfe (als Jungfrau, Witwe und Ehegattin), so konzentriert er sich in seinem *Nonnenwerk* insbesondere auf die weiblichen Klosterbewohner und in dem *Witwenbuch* auf den Stand der Witwen. Das *Laiendoctrinal* wiederum verhandelt keine spezifische Existenzform, sondern thematisiert allgemeinere Grundsätze, die das Leben der Laien betreffen. Auch die Ehe und das partnerschaftliche

Zusammenleben werden dabei aufgegriffen. Wie mit der *Grisardis* möchte Erhart Groß auch mit seinen späteren Schriften unterweisend auf die Rezipienten einwirken. Seine Position hinsichtlich des Themenkomplexes Liebe und Ehe wird dabei im Verlauf seines literarischen Schaffens nicht revidiert und kaum modifiziert. Die Nachfolge Christi ist das wichtigste Anliegen des Kartäusermönchs. Dass diese nicht nur durch ein weltabgewandtes Leben innerhalb von Klostermauern realisiert werden kann, sondern auch in der Ehe und im Witwerstand ist der Konsens nicht nur der *Grisardis*, sondern auch der eher theoretisch-dogmatisch ausgerichteten Arbeiten Groß'.

Mit der dritten Kontextualisierungsebene untersuchte die vorliegende Arbeit die im deutschsprachigen Raum zeitlich etwa parallel zur *Grisardis* entstandenen Griseldis-Bearbeitungen. Weil diese Adaptationen – ausgenommen der Übertragung von Arigo – wie die Fassung Groß' mit großer Wahrscheinlichkeit auf Petrarcas *historia* rekurrieren, konnte noch einmal verdeutlicht werden, welch exponierte Stellung die *Grisardis* in der deutschsprachigen Rezeption des Griseldis-Stoffs im späten Mittelalter einnimmt. Denn obgleich insbesondere die beiden anonymen Fassungen durchaus Ansätze der Innovationen Groß' widerspiegeln, so beispielsweise die Emphatisierung der Protagonisten in der *Leipziger Griseldis*, die in der Akzentuierung des Weinens evident wird, die stärkere Betonung der Mutterschaft (*Leipziger Griseldis*), oder die Einbindung des Keuschheitsaspektes als Rechtfertigung für den Eheunwillen des Markgrafen (mittelfränkischer Anonymus), folgen sie in der Gestaltung der Schlusssequenz klar Petrarca: Die Griseldis-Figur verharrt in allen analysierten Bearbeitungen in ihrer Schweigsamkeit und wird deshalb als Dulderin fortgeschrieben. Weil die Parallelbearbeitungen des 15. Jahrhunderts jedoch gleichzeitig belehrend auf die (weiblichen) Rezipienten einwirken wollen, die Tugendhaftigkeit der Protagonistin im Vergleich zu Petrarca aber noch steigern, bleibt die Ambiguität des Dargestellten nicht nur bestehen, sondern verstärkt sich sogar noch; das gehorsame Verhalten der Griseldis-Figur gegenüber dem sie mutwillig prüfenden Ehemann wirkt nun nahezu grotesk. Hatten Boccaccio und auch Petrarca die Vorbildnahme an Griseldis durch reale Frauen negiert (Boccaccio) oder zumindest in Zweifel gezogen (Petrarca), so fordern die Autoren des 15. und auch 16. Jahrhunderts regelrecht dazu auf.

Möchte man die Griseldis-Bearbeitungen des 15. Jahrhunderts als Ganzes im stoffgeschichtlichen Vergleich zu ihren italienischen Vorgänger-Texten bewerten, so lassen sich folgende Tendenzen festhalten: Die Vorlage nicht nur für die deutsche, sondern die

europäische Rezeption des Griseldis-Stoffs ist in aller Regel Petrarcas *Historia Griseldis*. Die deutschen Autoren des 15. Jahrhunderts überführen den Stoff in die deutsche Volkssprache, wodurch neue Leserkreise erschlossen werden. Dass zum Teil neben der volkssprachlichen Bearbeitung auch eine lateinische angefertigt wurde (Groß, Korner), verweist einerseits auf die im Spätmittelalter belegbare Konkurrenz der beiden Sprachen, die erst mit den Reformen des Martin Opitz im 17. Jahrhundert zugunsten des Deutschen abebbte. Andererseits unterstreicht die doppelte Ausführung das Interesse der Verfasser, mit ihren Schriften ein möglichst breites Publikum zu erreichen. Dass der Griseldis-Stoff insbesondere von Klostergeistlichen aufgegriffen wurde, verwundert nicht, schließlich zählten diese zur alphabetisierten Schicht der Gesellschaft. Aus der Provenienz der Verfasser lässt sich jedoch auch erklären, weshalb der Keuschheitsgedanke (Groß, mittelfränkischer Anonymus) sowie die Rolle Griseldens als Mutter in Parallelität zur Mutter Gottes (Groß, *Leipziger Griseldis*) stärker akzentuiert wird.

Mit der einsetzenden deutschen Rezeption vollzieht sich zudem ein Gattungstransfer, insofern der Sprung von der novellistischen Gestaltung Boccaccios in die Chronistik (Korner), geistliche Exempelliteratur (mittelfränkischer Anonymus) und die didaktische Gebrauchsliteratur (*Leipziger Griseldis*, Steinhöwel, Arigo) realisiert wird. Das Exempel der tugendsamen Griseldis erscheint den Bearbeitern im deutschsprachigen Raum geeignet, auf den Leser in ehedidaktischer Absicht einzuwirken; implizit oder sogar explizit wenden sich die Autoren demzufolge an die Ehefrauen (mittelfränkischer Anonymus, *Leipziger Griseldis*, Steinhöwel, Arigo) oder das Ehepaar (Groß) ihrer Zeit, und fordern die Adressaten dazu auf, sich an dem tugendhaften Verhalten Griseldens, bzw. auch des Markgrafen ein Beispiel zu nehmen. Um eine Orientierung an den Protagonisten zu ermöglichen, modifizieren bzw. korrigieren die Schreiber insbesondere die Hauptcharaktere, aber auch den Handlungsaufbau (Groß), was sich in folgenden Aspekten spiegelt: Vor allem der Markgraf wird emotionalisiert und die Handlung plausibilisiert, indem der Unwille des Fürsten zu heiraten begründet (Keuschheit; Groß, mittelfränkischer Anonymus), die Willkür seiner Entscheidung, Griseldis zu erproben, gerechtfertigt (Erziehung der Kinder; Steinhöwel, Arigo / Tugendbeweis beider; Groß / Vorbild für andere Paare; Groß) und das Prüfungsgeschehen insgesamt abgemildert wird. Die Tendenz, die Nachahmbarkeit des Verhaltens von Griseldis zu behaupten, bewirkt eine Authentifizierung der Geschehnisse entweder explizit (Groß, mittelfränkischer Anonymus) oder implizit über die Aufforderung der Leserschaft zur Vorbildnahme

(Steinhöwel, Arigo). Diese Entwicklung lässt sich auch als Abkehr von der *fabula* hin zu *historia* bewerten, die bereits mit Petrarca eingeleitet wird.

Dass der ersten deutschsprachigen Griseldis-Adaptation im Vergleich zu beispielsweise Steinhöwels Übertragung des Griseldis-Briefes von Petrarca kein hoher Bekanntheitsgrad über die regionalen Grenzen Nürnbergs hinaus beschieden war, muss in Anbetracht des ohnehin begrenzten Rezeptionsradius' des literarischen Stoffes im deutschsprachigen Raum relativiert werden. Denn die deutschsprachige Rezeptionsgeschichte des Griseldis-Stoffs im 15. und 16. Jahrhundert spielt sich vorrangig im mittelfränkischen Raum ab (Groß, mittelfränkischer Anonymus, Steinhöwel, Eyb, Sachs). Als wirtschaftliches und kulturelles Zentrum erlebte Nürnberg eine Blütezeit. Als Kind einer angesehenen Familie des Nürnberger Patriziats unterhielt Erhart Groß auch nach seinem Eintritt in das Kartäuserkloster Marienzelle Beziehungen über die Klostermauern hinweg. Insofern könnte auch die *Grisardis* – neben Petrarcas *historia* – die Parallelbearbeitungen des 15. und 16. Jahrhunderts zumindest indirekt beeinflusst haben.

Dass das literarische Schaffen Groß' geschätzt wurde, wird daran deutlich, dass Albrecht von Eyb die *Grisardis* als Vorlage für den ersten Teil seines *Ehebüchleins* nutzte. Ein Textvergleich konnte die übernommenen Passagen erschließen und die bereits von der älteren Forschung konstatierte These, Eyb habe die von Hieronymus angeführten Exempel tugend- und untugendhafter Frauen nicht aus dessen Traktat gegen Jovinian direkt, sondern aus der *Grisardis* Groß' entlehnt, verifizieren. Wegweisend erschien dabei die bislang von der Sekundärliteratur kaum berücksichtigte Anekdote aus Augustinus' Selbstgesprächen, die deutlich auf Groß verweist. Die verwendeten Beispiele dienen sowohl in der *Grisardis* als auch in Eybs Eheschrift dazu, die Argumente für und wider die Ehe anschaulich zu machen. Es konnte gezeigt werden, dass Eyb dieser Absicht entsprechend das Anschauungsmaterial in eine knappere Form bringt, beziehungsweise es ausbaut.

Beide Autoren sind darum bemüht, sich zum einen der Frage zu nähern, ob die Ehe für einen Mann ein anzustrebendes Gut ist, zum anderen Ehepaaren eine praktische Orientierungshilfe zu bieten. Sowohl Groß als auch Eyb bedienen sich dabei entsprechend eines kompilatorischen Gestaltungsprinzips unterschiedlichster Quellen, um ihre Argumentationsweise zu plausibilisieren und zu autorisieren. Dabei führen sie nicht nur christliche Gewährspersonen an, sondern auch heidnische. Beide Schriften sind in didaktischer Absicht verfasst worden, um die Menschen in der Ehe christlich-moralisch anzuleiten, die

Gesellschaft zu stabilisieren und sie vor moralischen Verwerfungen zu bewahren. Hierfür wählen beide Verfasser die Volkssprache, um so eine breitere Leserschaft zu erschließen.

Inhaltlich schneiden beide Schreiber ähnliche Themenkomplexe an. Neben der Frage, ob ein Mann und wen er heiraten soll, der sich beide Dichter zu Beginn ihrer Schrift zuwenden, beleuchten sowohl Eyb als auch Groß Aspekte des ehelichen Zusammenlebens, wie beispielsweise die Hochzeitsfeierlichkeiten, den Umgang der Partner miteinander auch in schwierigen Situationen, eheliche Sexualität. Auch der Themenkomplex Elternschaft/Kindheit findet in beiden Eheschriften Erwähnung, wobei der Kartäusermönch Mutter- und Vaterschaft und der jeweiligen Beziehung des Elternteils zum eigenen Kind wesentlich intensiver ausgestaltet, als Eyb dies tut. Die Aufwertung der Frau, die sich in der *Grisardis* daran ablesen lässt, dass Groß seiner Protagonistin eine Stimme schenkt, ist bei Eyb mit weitaus modernerem Gedankengut unterfüttert: Nicht aufgrund ihrer spezifisch weiblichen Disposition zur Mutterschaft, sondern aufgrund ihrer Kulturleistungen, die Eyb mit der Erfindung der Buchstaben und der Schrift ansetzt, ist die Frau zu würdigen. Eybs Frauenbild eilt zumindest in diesem Kapitel – an anderer Stelle folgt er den Mustern der gängigen Frauenschelte – seiner Zeit voraus. Das Bild der Frau, das Eyb entwirft, und dem suchenden Mann nahelegt, entspricht der Griseldis-Figur: hübsch, anständig, gottesfürchtig, gehorsam, keusch und weise soll sie sein. Ob sie dann aus reichem Hause stammt oder nicht, beurteilt Eyb als minder wichtig. Denn entscheidender als der Geburtsadel ist der Seelenadel. Die inneren Werte werden von beiden Dichtern über die Standesherkunft eines Menschen gestellt. Die Ehe wird sowohl im *Ehebüchlein* als auch in der *Grisardis* als monogame Ehe vermittelt, die auf Liebe basiert, wobei diese Liebe als keusche Liebe also in Abgrenzung zu aristokratischen Modellen verhandelt wird. Zweck der Ehe ist zum einen die Zeugung legitimer Nachkommen sowie die Vermeidung von Unkeuschheit, wobei Erhart Groß diesen zweiten Aspekt nicht an seinen Protagonisten exemplifiziert, diese sind ja allesamt keusch, sondern lediglich in der Angst des Vaters gegenüber dem werbenden Adeligen anklingen lässt. Darüber hinaus wird sie in beiden Schriften als heiliges Sakrament ausgewiesen. Beide Dichter folgen darin zeitgenössischen theologischen Vorstellungen. Nun rückt Eyb aber zusätzliche Gründe in den Blick, welche die Ehe zu einem erstrebenswerten Familienstand erheben: Sie sei rechtlich verankert, fördere das friedliche Zusammenleben der Völker, indem sie verwandtschaftliche Verbindungen schaffe und bereite neben allem Kummer auch Freude und Lust, da sie Familiarität und Intimität ermögliche. Während Groß die Ehe als Pflichterfüllung des Markgrafen gegenüber dem

legitimen Wunsch seiner Untertanen nach Sicherung der Erbfolge begreift, modifiziert Eyb den Ehestand zu einem Ort der Freude und Lust. Eybs Ehekonzept kann demzufolge im Vergleich zu dem des Kartäusermönchs durchaus als ‚moderner' bewertet werden. Dies sollte aber dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Eyb christlichen Wertvorstellungen verpflichtet bleibt.

Neun Handschriften der *Grisardis* sind überliefert. Auch sie lassen sich als Rezeptionszeugnisse verstehen, wenngleich es sich hierbei nicht oder kaum um eine produktive, sondern vielmehr reproduktive Rezeption handelt. Alle Abschriften verweisen auf den Nürnberger Raum. Der Breslauer Textzeuge gilt als der älteste erhaltene und diente Strauch bei dessen Edition als primäre Quelle. Den Schluss, der in dem Breslauer Textzeugen fehlt, übernahm er jedoch aus der Münchner Handschrift M1, die dem Breslauer Codex seiner Auffassung nach am nächsten steht. Die Nürnberger Handschrift von 1442 kannte Strauch während der Erarbeitung seiner Edition nicht. Erst Friedrich Eichler konnte durch seine Untersuchung dieses Textzeugen glaubhaft machen, dass dieser eine direkte Abschrift des Breslauer Manuskripts darstellt. Folglich war es Eichler möglich, den in der Breslauer Fassung fehlenden Schlussteil zu korrigieren.

Die beiden unterschiedlichen Schlussvarianten differieren hinsichtlich ihrer Faktualitätsversicherung. Während der Münchner Textzeuge nahelegt, dass sich die Geschichte von dem Markgrafen und der geprüften tugendsamen Grisardis tatsächlich so zugetragen habe, gibt die Nürnberger Fassung zu bedenken, dass sich diese auch „leicht an vil dingen anders" ereignet haben könnte, schließlich sei es die Freiheit eines Dichters, Geschichten zu modifizieren. Der Aufruf zur *imitatio* ist in der Münchner Fassung folglich intensiviert. Denn, beruht die Schilderung der gehorsamen Grisardis auf wahren Begebenheiten, so spricht nichts dagegen, dass auch reale Frauen ihrem Beispiel folgen. Die Einschränkung dagegen, dass die Dinge auch ganz anders geschehen sein mögen, relativiert die Nachahmbarkeit, wenngleich sie diese nicht vollkommen negiert.

Die infolge des Münchner Textzeugen generierten Handschriften weisen allesamt das modifizierte Münchner Ende auf. Somit lassen sich zwei Gruppen von Textzeugen ausmachen: Die früheren Codices bis zur Nürnberger Fassung, die die Tatsächlichkeit der Geschehnisse bezweifeln, und diejenigen ab der Münchner Handschrift M1, welche die Historizität der Erzählung unterstreichen. Diese Zweiteilung spiegelt sich auch an der Überschrift.

Mit seiner Gestaltung der Griseldis-Erzählung nimmt Erhart Groß eine Sonderrolle innerhalb der stoffgeschichtlichen Entwicklung ein: Rund 100 Jahre bevor Hans Sachs der Griseldis-Figur eine Stimme schenkt, indem er den Stoff als Drama inszeniert, erlernt Griseldis als Grisardis das Sprechen und emanzipiert sich damit von ihren stummen Schwestern. Mit dem mittelfränkischen Anonymus und den folgenden Fassungen verliert sie diese Fähigkeit jedoch wieder. Auch Sachs vollzieht trotz seines Gattungssprungs keine erneute Kehrtwende: Zwar erscheint die Protagonistin als Dialogpartnerin des Markgrafen, ihre Redebeiträge bleiben jedoch verhalten und unterstreichen lediglich ihren gewaltigen Gehorsam. Erst die lyrischen Adaptationen der Romantiker Ludwig Heinrich von Nicolay, Gottfried August Bürger und insbesondere Achim von Arnim, der zwei verschiedene Ausgänge für seine Ballade *Die zweyte Hochzeit* vorlegt, arrangieren die Griseldis-Figuration wiederum ganz neu, indem der Schmerz der Protagonistin Konsequenzen für die Partnerschaft hat. Weil Groß die Griseldis-Figur als Grisardis aus ihrer Schweigsamkeit und Handlungsunfähigkeit befreit, lässt sich seine *Grisardis* im Anschluss an die terminologische Definition von Seidensticker und Vöhler als Griseldis-Korrektur verstehen.

X. SIGLEN UND ABKÜRZUNGEN

ADB	Allgemeine Deutsche Biographie
AfdA	Anzeiger für das deutsche Altertum
Annales E.C.S.	Annales Économies, Sociétés, Civilisations
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EM	Enzyklopädie des Märchens
JEGP	Journal of English and Germanic Philology
NDB	Neue Deutsche Biographie
PL	Patrologia Latina
VL	Verfasserlexikon
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie

XI. LITERATUR

1. QUELLEN

A) HANDSCHRIFTEN

ANON.: *Eyn gut exempel von eyner togentlichen greffyn...*
In: Köln, Stadtarchiv, Cod. G.B.f° 47, fol. 66b - 68b.

ANON. [vermutl. Johannes Grundemann]: *Leipziger Griseldis*
In: Leipzig, Universitätsbibliothek, Ms. 1279, fol. 135v - 160r.

GROß, Erhart: *Nonnenwerk*
In: Breslau, Biblioteka Uniwersytecka, cod. I Qu 77, fol. 90r - 108v.
In: Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. VIII, 16, fol. 106ra - 131ra.
In: Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. VI, 59, fol. 201r - 203v.
In: Nürnberg Stadtbibliothek, Cod. Cent. VII, 81, fol. 2r - 51r.

GROß, Erhart: *Grisardis* (in chronologischer Reihenfolge)
In: [Br]eslau, Wrocław / Universitätsbibl., Cod. I Q 77, fol. 108v - 128v.
In: [N]ürnberg, Stadtbibl., Cod. Cent. VIII, 16, fol. 131rb - 164ra.
In: [M1]ünchen, Staatsbibl., Cgm 535, fol. 176v - 206v.
In: [B]erlin, Staatsbibl., mgq 763, fol. 96v - 151v.
In: [M2]ünchen, Staatsbibl., Cgm 6020, fol. 281r - 358v.
In: [E]rlangen, Universitätsbibl., cod. B 10 , fol. 1r - 52v.
In: [W]olfenbüttel, Hzg.-Aug.-Bibl., cod. Guelf. 44. 15 Aug. 2°, fol. 243r - 265v.

In: [P]hiladelphia/Pennsylvania, Universitätsbibl., Ms. Ger. 6., fol. 178r - 231v.
In: [A]ugsburg, Fürstl. und Gräfl. Fuggersches Familien- und Stiftungsarchiv (heute in Dillingen/Donau), V N 174, fol. 231va - 265va (leider verschollen).

GROß, Erhart: *Geographischer Traktat*
In: Breslau, Biblioteka Uniwersytecka, cod. I Qu 77, fol. 90r - 108v.
In: Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. VIII, 16, fol. 74ra - 105va.

GROß, Erhart: *Cordiale*
In: Breslau, Biblioteka Uniwersytecka, cod. I Qu 77, fol. 90r - 108v.
In: Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. VIII, 16, fol. 1ra - 74ra.

GROß, Erhart: *Laiendoctrinal*
In: Dresden, Landesbibliothek, Mscr. M 182.
In: Karlsruhe, Landesbibliothek, Cod. Ettenheimmünster 18, fol. 2r - 58v.
In: Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Amb. 55.4°, fol.1r - 84v.

GROß, Erhart: *Witwenbuch*
In: Debrecen, Großbibliothek des reformierten Kirchendistrikts, Cod. R. 521.

GROß, Erhart: *Decretum et septem libri decretalium*
In: Stadtbibliothek Nürnberg, Cod. Cent. II, 67.

GROß, Erhart: *Septem psalmi de sacramento eucharistiae*
In: Zürich, Zentralbibliothek, Ms. Rh 119, fol. 79v - 88v.

GROß, Erhart: *Tractatus brevis de sacramento eucharistiae* [*De sacramento eucharistiae*]
In: München, Staatsbibliothek, Clm 14952, fol. 160v – 187r.

GROß, Erhart: *Super oracione dominica* (Vaterunserauslegung) und *Geistliche Lehre*
In: Mainz, Martinus-Bibliothek, Cod. 43, fol. 65r - 88v (Vaterunserauslegung), fol. 89r - 102v (Geistliche Lehre)

KORNER, Hermann: *Chronica novella*
In: Berlin, Staatsbibl., mgq. 95, fol. 122r-?
In: Gießen, Universitätsbibl., Hs. 962, fol. 229r - 246r.
In: Lüneburg, Stadt- bzw. Ratsbibliothek, hist. fol.3.4. (C.2), fol. 58ra - 149vb.
In: Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, Ms. XIII 757, fol. 20r – 241r.
In: Hannover, Niedersächsische Landesbibliothek, Ms. XXI 1283, fol. 1vb - 20rb.
In: Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 3048, fol. 16ra - 253vb.

B) BESCHREIBUNG DER HANDSCHRIFTEN

DEGERING, Hermann: Kurzes Verzeichnis der germanischen Handschriften der Preußischen Staatsbibliothek II. Die Handschriften in Quartformat (Mitteilungen aus der Preußischen Staatsbibliothek VIII), Leipzig 1926 (Nachdruck Graz 1970).

HEINEMANN, Otto von: Die Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Wolfenbüttel, Zweite Abtheilung: Die Augusteischen Handschriften III, Wolfenbüttel 1898 (Nachdruck unter dem Titel: Die Augusteischen Handschriften, Bd. 3: Codex Guelferbytanus 32.7 Augusteus 2° bis 77.3 Augusteus 2° [Kataloge der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel 6], Frankfurt a. M. 1966.

MEIER, Gabriel: Catalogus codicum manu scriptorum qui in Bibliotheca Monasterii Einsidlensis O.S.B. servantur. Einsiedeln 1899, S. 249-253; abrufbar über: http://commons.wikimedia.org/w/index.php?title=File%3ACatalogus_codicum_manu_scriptorum_qui_in_bibliotheca_monasterii_Einsidlensis.pdf&page=253.

NESKE, Ingeborg: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Juristische Handschriften. Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg 3. Wiesbaden 1991.
NEUENDORFF, Otto (1939), Bl. 21-23; abrufbar über: http://www.bbaw.de/forschung/dtm/HSA/augsburg_700275470000.html.
NEUHOFER, Theodor (1939), Bl. 3; abrufbar über: http://www.bbaw.de/forschung/dtm/HSA/augsburg_700275470000.html.
PENSEL, Franzjosef: Verzeichnis der deutschen mittelalterlichen Handschriften in der Universitätsbibliothek Leipzig. Zum Druck gebracht von Irene Stahl. Berlin 1998.
PÜLTZ, Otto: Die deutschen Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen (Katalog der Handschriften der Universitätsbibliothek Erlangen. Neubearbeitung IV). Wiesbaden 1973.
SCHNEIDER, Karin: Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 501-690 (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis V,4). Wiesbaden 1978.
SCHNEIDER, Karin: Die deutschen mittelalterlichen Handschriften. Beschreibung des Buchschmucks: Heinz Zirnbauer (Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg I). Wiesbaden 1965.
SCHNEIDER, Karin: Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Theologische Handschriften. (Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg 2,1). Wiesbaden 1967
ZACOUR, Norman P./Rudolf HIRSCH: Catalogue of Manuscripts in the Libraries of the University of Pennsylvania to 1800 (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1965), S. 80; abrufbar über: http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/pageturn.html?id=MEDREN_4229416&currentpage=329.

C) EDITIONEN

ANON.: Eyn gut exempel von eyner togentlichen greffyn…In: Spätlese des Mittelalters. Bd. 1: Weltliches Schriftentum. Aus den Handschriften hg. und erläutert von Wolfgang Stammler. Berlin 1963, 35-38.
ANON. [vermutl. Johannes Grundemann]: Von der truwe unde ganczen gehorsam di eine eliche frowe phlichtig iß czu haldene irem elichen manne…In: Schröder, Carl (Hg.): Griseldis. Apollonius von Tyrus. Aus Handschriften herausgegeben (Mitteilungen der deutschen Gesellschaft zur Erforschung vaterländischer Sprache und Altertümer in Leipzig V, 2). Leipzig 1872, S. 3-21.
ARIGO [vermutl. Arrigho di Federigho della Magna]: Der markgraue von Salucz...In: Ders.: Decameron. Hg. von Adelbert von Keller. Stuttgart 1860, S. 657-671.
ARISTOTELES: Nikomachische Ethik. Hg. und übersetzt von Eugen Rolfes. Leipzig 1911.
ARISTOTELES: Poetik. Griechisch/deutsch. Übersetzt und hg. von Manfred Fuhrmann. Bibliographisch ergänzte Ausgabe 1994 [Nachdruck]. Stuttgart 2005.
AUGUSTINUS, Aurelius: Das Gut der Ehe. Übertragen von Anton Maxsein. Würzburg 1949.
AUGUSTINUS, Aurelius: De bono conjugali. In: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 41. Hg. von Joseph Zycha. Wien 1866ff., S. 185-231.
AUGUSTINUS, Aurelius: De nuptiis et concupiscentia. In: Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 42. Hg. von Joseph Zycha. Wien 1866ff., S. 211-319.
AUGUSTINUS, Aurelius: Selbstgespräche. Von der Unsterblichkeit der Seele. Lateinisch und deutsch. Hg. von Hanspeter Müller. München/Zürich 1896, S. 6-205.

AUGUSTINUS, Aurelius: Über den Wortlaut der Genesis. [De Genesi ad litteram]. Der große Genesiskommentar in zwölf Büchern. II. Bd., Buch 9, Kap.7. Übersetzt ins Deutsche von Carl Johann Perl. Paderborn 1964.

BACHOFEN, Johann Jakob: Das Mutterrecht. Eine Auswahl. Hg. von Hans-Jürgen Heinrichs. Frankfurt a. M. 1975.

BARTHES, Roland: Histoire et sociologie du vêtement. Quelques observations méthodologiques. In: Annales E.C.S. 12 (1957), S. 430-441.

BITSCHIN, Konrad: Pädagogik. Das vierte Buch des enzyklopädischen Werkes *De vita coniugali* nach der lateinischen Handschrift zum erstenmal herausgegeben [...] von Golle, Richard. Gotha 1905.

BOCCACCIO, Giovanni/Francesco PETRARCA: Griselda. Hg. von Luca Carlo Rossi. Palermo 1991.

BOCCACCIO, Giovanni: Das Dekameron. Übersetzt von Karl Witte, durchgesehen von Helmut Bode. Mit einem Nachwort und einer Zeittafel von Winfried Wehle. Düsseldorf/Zürich 2005.

BOCCACCIO, Giovannni (1348): Decameron X, 10. In: Tutte le opere di Giovanni Boccaccio. Bd. 4. Hg. von Vittore Branca. Mailand 1976, S. 942-958.

HEINEMANN von BONN: Das Viaticum narrationum: mit literaturgeschichtlichen Anmerkungen. In: Beiträge zur lateinischen Erzählungsliteratur des Mittelalters. Bd. 3. Hg. von Alfons Hilka. Berlin 1928
[Online über: unr:nbn:de:hbz:061:1-16592].

BRECHT, Bertolt: Werke. Bd. 19: Prosa 4: Geschichten, Filmgeschichten, Drehbücher 1913-39. Hg. von Brigitte Bergheim. Berlin/Weimar/Frankfurt a. M. 1997.

EYB, Albrecht von: Deutsche Schriften. Bd. 1. Hg. von Max Herrmann. Berlin 1890.

EYB, Albrecht von: Ob einem Manne sey zu nehmen ein eelichs weyb oder nicht. Nachdruck der Ausgabe Nürnberg 1472. Mit einer Einführung von Helmut Weinacht. Darmstadt 1982.

EYB, Albrecht von: Das Ehebüchlein nach dem Inkunabeldruck der Offizin Anton Koberger. Nürnberg 1472. Ins Neuhochdeutsche übertragen und eingeleitet von Hiram Kümper. Stuttgart 2008.

EYB, Albrecht: Margarita poetica; non solum poesim sed medullam artis rhetoricae; oratorum et historiarum omniumque humanitatis litterarum complectens/explicit opus ... coll. per Albertum de Eyb. Basilae 1503. - Bog. 1-z, A-I, A-C; (lat/lat.) [In digitalisierter Form: http://books.google.de/books?id=hKnGSjk93IC&printsec=frontcover&dq=.+Margarita+poetica&hl=de&ei=GvzcTfziFsiAOqfTsfMO&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=6&ved=0CD8Q6AEwBQ#v=onepage&q&f=false].

FOUCAULT, Michel: Histoire de la sexualité. Bd. 1: La volonté de savoir. Paris 1976.

GROß, Erhart: Die Grisardis des Erhart Grosz. Nach der Breslauer Handschrift. Hg. von Philipp Strauch. Halle 1931.

GROß, Erhart: Das Laiendoctrinal. In: Riedel-Bierschwale, Heike: Das ‚Laiendoctrinal' des Erhart Groß. Edition und Untersuchung. Münster u. a. 2009, S. 261-344.

GROß, Erhart: Das Witwenbuch. Hg. von Eva Dienes (Teil I), mit einem Vorwort von Richard Huss und Irén Lugossy (Teil II). Debrecen 1936 und 1941.

GROß, Erhart: Septem psalmi de sacramento eucharistiae. In: Lähnemann, Henrike: Latein in der Stadt. Die *Septem psalmi de sacramento eucharistiae* des Erhard Gross. In: Daphnis. Zeitschrift für Mittlere Deutsche Literatur 28 (1999), S. 408-417.

HIERONYMUS, Eusebius: Adversus Jovinianum. Libri Duo. In: Patrologia Latina 23: S. Eusebii Hieronymi Opera Omnia. Hg. von Jacques Paul Migne. Paris 1845, S. 211-338 (Übersetzt von: Fremantle, William Henry/George Lewis/William Gibson Martley: From Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series, Vol. 6. Hg. von Philip Schaff und Henry Wace. Buffalo/New York 1893.

HIERONYMUS, Eusebius: Brief an Furia. In: Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe. Übersetzt von Ludwig Schade. München 1936, S. 148-169.

JOHANNES VON TEPL: Der Ackermann. Frühneuhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Stuttgart 2000.

KORNER, Hermann: Chronica novella. Die Chronica novella des Hermann Korner. Hg. von Jakob Schwalm. Göttingen 1895.

LIENERT, Elisabeth (Hg.): Frau Tugendreich. Eine Prosaerzählung aus der Zeit Kaiser Maximilians. Edition und Untersuchung. Univ.-Diss. München 1988.

MAURITIUS, Georg: Comoedia von Graff Walther von Salutz und Grisolden. Leipzig 1606.

PETRARCA, Francesco: Epistolae Seniles XVII 3, Francisci Petrarce, Poete laureati, de Insigni Obedientia et Fide Uxoris ad Johannem Bocacium de Certaldo. In: Hess, Ursula: Heinrich Steinhöwels ‚Griseldis'. Studien zur Text- und Überlieferungsgeschichte einer früh-humanistischen Prosanovelle. München 1975, S. 173-239.

PETRARCA, Francesco: Epistolae Seniles XVII 3, Francisci Petrarce, Poete laureati, de Insigni Obedientia et Fide Uxoris ad Johannem Bocacium de Certaldo. In: The Literary Relationships of Chaucer's Clerkes tale. Hg. von Jonathan Burke Severs. New Haven/New York/London 1942, S. 254-288.

PETRARCA, Francesco: Briefe. Eine Auswahl. Übersetzt von Hans Nachod und Paul Stern. Berlin 1931.

PETRARCA, Francesco: Ursit amor (...). In: Ders.: Opera omnia. Bd. 1 [CD-Rom]. Hg. von Pasquale Stoppelli. 1997, S. 606f.

PETRUS LOMBARDUS: Sententiae in IV Libris Distinctae. Editio Tertio ad fidem Codicum Antiquorum Restituta. (Editiones. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas). Grottaferrata 1981.

BERTHOLD von REGENSBURG: Von der ê. In: Ders.: Vollständige Ausgabe seiner Predigten mit Anmerkungen von Franz Pfeiffer. 1. Bd. Berlin 1965.

SACHS, Hans: Ein comedi mit 13 personen, die geduldig und gehorsam marggräfin Griselda, hat 5 actus. In: Ders.: Werke. Hg. von Adelbert von Keller. Zweiter Band. Tübingen 1870, S. 40-68.

SEYFARTH, Jutta (Hg.): Speculum virginum. Lateinischer Text (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis V). Brepols 1990.

HUGO von ST. VIKTOR: De beatae Mariae virginitate. In: Patrologia Latina. Bd. 176. Hg. von Jacques Paul Migne. Paris 1854, S. 857-880. (Übersetzung nach MÜLLER, Michael: Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bei Thomas von Aquin. Regensburg 1954).

STEINHÖWEL, Heinrich: Griseldis. In: Apollonius von Tyrus. Griseldis. Lucidarius. Deutsche Volksbücher in Faksimiledrucken. Hg. von Ludwig Erich Schmitt und Renate Noll-Wiemann. Hildesheim/New York 1975.

STEINHÖWEL, Heinrich: Griseldis. In: Hess, Ursula: Heinrich Steinhöwels ‚Griseldis'. Studien zur Text- und Überlieferungsgeschichte einer frühhumanistischen Prosanovelle. München 1975, S. 173-239.

STEINHÖWEL, Heinrich: Petrarcas Griseldis, gedruckt durch Johann Zainer. Ulm 1473/74. Nachwort von Ernst Voulliéme. Potsdam 1921.

De UTENSILIBUS cellae. XXVIII, 2 und 3 – Coutumes de Chartreuse, Guigues Ier Prieur de Chartreuse. Ed. par un Chartreux [M. Laporte] (Sources Chrétiennes 313). Paris 1984.

2. DARSTELLUNGEN

ALLEN, Shirley: The Griselda Tale and the Portrayal of Women in the Decameron. In: Philological Quaterly 56 (1977), S. 1-13.

ALLWEIER, Nina: Griseldis lernt sprechen. Liebe und Ehe in der Grisardis des Erhart Groß von 1432. In: Aurnhammer, Achim/Schiewer, Hans-Jochen (Hg.): Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010, S.107-123.

AMELUNG, Peter: Der Frühdruck im deutschen Südwesten 1473-1500. Eine Ausstellung der Württembergischen Landesbibliothek. Stuttgart 1979.

ARNOLD, Udo: Art. Konrad Bitschin. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 1. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1978 (2. Aufl.), Sp. 884-887.

AURNHAMMER, Achim: Sünder – Narr – Held. Korrekturen des Odysseus-Mythos bei Heinrich von Veldeke, Sebastian Brant und Martin Opitz. In: Antike und Abendland 55 (2009), S. 130-151.

AURNHAMMER, Achim/SCHIEWER, Hans-Jochen (Hg.): Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010.

AUST, Hugo: Griseldis vor, bei und nach Fontane. In: Ders./Fischer, Hubertus (Hg.): Boccaccio und die Folgen. Fontane, Storm, Keller, Ebner-Eschenbach und die Novellenkunst des 19. Jahrhunderts. Würzburg 2006, S. 87-100.

BACHORSKI, Hans-Jürgen: Posen der Liebe. Zur Entstehung von Individualität aus dem Gefühl in dem Roman *Paris und Vienna*. In: Röcke, Werner/Schaefer, Ursula (Hg.): Mündlichkeit – Schriftlichkeit – Weltbildwandel. Literarische Kommunikation und Deutungsschemata von Wirklichkeit in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Tübingen 1996, S. 109-146.

BAESECKE, Georg: Arigo. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 47 (1904), S. 191.

BEATRICE, Pier Franco: Art. Keuschheit III. In: Theologische Realenzyklopädie. Bd. 18. Berlin/New York 1998, S. 120-130.

BECK, Hans-Georg: Kaiserin Theodora und Prokop. Der Historiker und sein Opfer. München u. a. 1986.

BECKER-CANTARINO, Barbara: Der lange Weg zur Mündigkeit. Frauen und Literatur in Deutschland von 1500 bis 1800. München 1989.

BERGER, Günter: Griseldis – oder die viel geprüfte Gattin. Stationen einer fast unendlichen Stoffgeschichte. In: Griselda. Dramma per musica. Musik von Alessandro Scarlatti. Hg. von der Staatsoper Unter den Linden Berlin. Frankfurt a. M. 2000, S. 43-61.

BERNSTEIN, Eckhard: Die Literatur des deutschen Frühhumanismus. Stuttgart 1978.

BERNSTEIN, Eckhard: Albrecht von Eyb. In: Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450-1600). Ihr Leben und Werk. Hg. von Stephan Füssel. Berlin 1993, S. 96-110.

BERTELSMEIER-KIERST, Christa: ‚Griseldis' in Deutschland. Studien zu Steinhöwel und Arigo. Heidelberg 1988.

BERTELSMEIER-KIERST, Christa: Übersetzungsliteratur im Umkreis des deutschen Frühhumanismus: Das Beispiel ‚Griseldis'. In: Heinzle, Joachim u. a. (Hg.): Wolfram-Studien 14: Übersetzen im Mittelalter. Cambridger Kolloquium 1994, S. 323-343.

BERTELSMEIER-KIERST, Christa: Wer rezipiert Boccaccio? Zur Adaption von Boccaccios Werken in der deutschen Literatur des 15. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 127 (1998), Nr. 4, S. 410-426.

BETTRIDGE, William Edwin/ UTLEY, Francis Lee: New Light on the Origin of the Griselda Story. In: Texas Studies in Literature and Language 13 (1971), S. 153-208.

BEYSCHLAG, Siegfried: Städte, Höfe, Gelehrte. In: Grenzmer, Felix u. a. (Hg.): Geschichte der deutschen Literatur von den Anfängen bis zum Ende des Spätmittelalters (1490). Stuttgart 1962 (2. Aufl.), S. 255-285.

BLUMENBERG, Hans: Arbeit am Mythos. Frankfurt a. M. 1996.

BOCK, Gisela/ZIMMERMANN, Margarete (Hg.): Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert. Stuttgart/Weimar 1997.

BÖNINGER, Lorenz: Die deutsche Einwanderung nach Florenz im Spätmittelalter. Leiden/Boston 2006.

BOOR, Helmut de/NEWALD, Richard: Geschichte der deutschen Literatur. Bd. 4. München 1994.

BORRIES, Ekkehard: Schwesternspiegel im 15. Jahrhundert. Gattungskonstitution – Editionen – Untersuchungen. Berlin/New York 2008.

BRANDL, Leopold: Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus. Eine moralgeschichtliche Untersuchung. Regenburg 1955.

BRAUN, Manuel: Ehe, Liebe, Freundschaft. Semantik der Vergesellschaftung in frühneuhochdeutschen Prosaromanen. Tübingen 2001.

BROWNLEE, Kevin: Commentary and the Rhetoric of Exemplarity: Griseldis in Petrarch, Phillippe de Mézière, and the Estoire. In: South Atlantic Quarterly 91 (1992), S. 865-890.

BUMKE, Joachim/PETERS, Ursula (Hg.): Retextualisierung in der mittelalterlichen Literatur. Berlin 2005 (ZfdPh 124 (2005), Sonderheft).

BURGER, Heinz Otto: Renaissance – Humanismus – Reformation. Deutsche Literatur im europäischen Kontext. Bad Homburg/Berlin/Zürich 1969.

BURKERT, Walter: Mythos – Begriff, Struktur, Funktionen. In: Graf, Fritz (Hg.): Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms. Stuttgart/Leipzig 1993, S. 9-24.

CASTLE, Eduard: Die Quelle von Boccaccios Griselda-Novelle. In: Archivum Romanicum 8 (1924), S. 281-293.

CATE, Wirt Armistead: The Problem of the Origin of the Griselda Story. In: Studies in Philology 29 (1932), Nr. 3, S. 389-405.

CAZAL, Françoise/NARDONE, Jean-Luc/LAMARQUE, Henri (Hg.): L'histoire de Griselda: une femme exemplaire dans les littératures européennes. Toulouse 2000.

CLASSEN, Albrecht: Erhart Gross – ein weitgehend unbekannt gebliebener Autor des 15. Jahrhunderts. Über Liebe, Ehe, Kinder, Witwenschaft und Gottesfurcht aus der Sicht eines Kartäusers. In: JEGP 100 (2001), Nr. 1, S. 377-405.

CLASSEN, Albrecht: Widows: Their Social and Moral Functions According to Medieval German Literature, with Special Emphasis on Erhart Gross's ‚Witwenbuch' (1446). In: Fifteenth-Century Studies 28 (2002), S.65-79.

COLBERG, Katharina: Art. Hermann Korner. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 5. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1985 (2.Aufl.), Sp. 317-320.

CRAMER, Thomas: Geschichte der deutschen Literatur im späten Mittelalter. München 2000.

DALLAPIAZZA, Michael: Minne, hûsêre und das ehlich leben. Zur Konstitution bürgerlicher Lebensmuster in spätmittelalterlichen und frühhumanistischen Didaktiken. Frankfurt a. M./Bern 1981.

DALLAPIAZZA, Michael: Spätmittelalterliche Ehedidaktik. In: Liebe – Ehe – Ehebruch in der Literatur des Mittelalters. Hg. von Xenja von Ertzdorff u. a. Gießen 1984, S. 161-172.

DALLAPIAZZA, Michael: 'Decamerone' oder 'De claris mulieribus'? Anmerkungen zur frühesten deutschen Boccaccio-Rezeption. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 116 (1987), S. 104-118.

DALLAPIAZZA, Michael: Sprechen über die Frau. Haushaltsdiskurse bei Wittenwiler und anderen. In: Ehlert, Trude (Hg.): Haushalt und Familie in Mittelalter und früher Neuzeit. Sigmaringen 1991, S. 167-180.

DALLAPIAZZA, Michael: Hans Sachsens comedi: die gedultig und gehorsam marggräfin Griseldis. In: Aurnhammer Achim/Schiewer, Hans-Jochen (Hg.): Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010, S. 143-152.

DAXELMÜLLER, Christoph: Art. Exemplum. In: Enzyklopädie des Märchens. Bd. 4. Berlin/New York 1984, Sp. 627-649.

DEIGENDESCH, Roland: Die Bücherlisten der Kartause Güterstein. In: Lorenz, Sönke (Hg.): Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski. Stuttgart 2002, S. 93-109.

DICKE, Gerd: Art. Steinhöwel. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 9. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1995 (2. Aufl.), Sp. 258-278.

DOMANSKI, Kristina: Lesarten des Ruhms. Johann Zainers Holzschnittillustrationen zu Giovanni Boccaccios „De mulieribus claris". Köln/Weimar/Berlin 2007.

DOMBOIS, Hans: Kirche und Eherecht. Studien und Abhandlungen 1953-1972. Stuttgart 1974.

DRESCHER, Karl: Arigo, der Übersetzer des Decamerone und Fiore di virtu: eine Untersuchung. Straßburg 1900.

DRESCHER, Karl: Der Verfasser der pseudo-Steinhöwelschen Decameroneübersetzung. Verhandlungen der 44. Philologen-Versammlung. Dresden 1897.

DUBY, Georges: Medieval Marriage. Two models from Twelfth-Century France (John Hopkins Symposia in Comparative History 11). Baltimore 1978.

DÜMELN, Richard van: Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Das Haus und seine Menschen. München 2005 (4. Aufl.).

EIB, Maja: Der Humanismus und sein Einfluss auf das Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine philosophisch-moraltheologische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung des frühhumanistischen Gedankenguts Albrechts von Eyb. Münster/Hamburg 2001.

EICHLER, Friedrich: Studien über den Nürnberger Kartäuser Erhart Groß. Univ.-Diss. Greifswald 1935.

ELIAS, Norbert: Figuration. In: Schäfers, Bernhard (Hg.): Grundbegriffe der Soziologie. Stuttgart 2003, S. 88-91

ENENKEL, Karl A. E.: Der andere Patrarca: Francesco Petrarcas „De vita solitaria“ und die „devotio moderna“. In: Quaerendo 17 (1987), S. 137-147.

ENNEN, Edith: Frauen im Mittelalter. München 1999.

ERFEN, Irene: Übersetzungsliteratur. In: Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte. Bd. 2. Hg. von Ingrid Bennewitz und Ulrich Müller. Reinbek 1991, S. 158-165.

FINK-LANG, Monika: Das Ehebüchlein des Albrecht von Eyb. In: Kapp, Volker/Hausmann, Frank-Rutger (Hg.): Nürnberg und Italien. Begegnungen, Einflüsse und Ideen. Tübingen 1991, S. 169-180.

FISCHER, Doreen: *Witwe* als weiblicher Lebensentwurf in deutschen Texten des 13. bis 16. Jahrhunderts. Univ.-Diss. Frankfurt a. M. 2002.

FLANDRIN, Jean-Louis: Das Geschlechtsleben der Eheleute in der alten Gesellschaft. In: Ariès, Philippe u. a. (Hg.): Die Masken des Begehrens und die Metamorphosen der Sinnlichkeit. Zur Geschichte der Sexualität im Abendland. Frankfurt a. M. 1989, S. 147-164.

FLASCH, Kurt: Vernunft und Vergnügen. Liebesgeschichten aus dem Decameron. München 2002.

FRENZEL, Elisabeth: Stoffe der Weltliteratur. Stuttgart 1992, S. 274-277.

GLASER, Silvia: Art. Volckamer von Kirchensittenbach, Patrizierfamilie. In: Stadtlexikon Nürnberg, Hg. von Michael Diefenbacher und Rudolf Endres. Nürnberg 2000, S. 1144.

GOEDEKE, Karl: Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung. Aus den Quellen. Bd. I. Dresden 1884 (2. Aufl.).

GREINER, Thorsten: Una matta bestialità? Zur Deutung von Boccaccios Griselda-Novelle. In: Zeitschrift für Romanische Philologie 111 (1995), S. 503-522.

GRUBER, Hans-Günter: Christliches Eheverständnis im 15. Jahrhundert. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Ehelehre. Regensburg 1989.

GRUBMÜLLER, Klaus: Art. Leipziger Äsop. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 5. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1985 (2. Aufl.), Sp. 689-691.

GURCKFELDER, Wenczeslaus: Stamm der von Eyb im Land zu Francken. Heilbronn 1660. Nach Ottmar Friedrich Heinrich Schönhuth berichtigt und neu herausgegeben von Johann Christian Moritz Laurent. XXXIV. Jahresbericht des historischen Vereins von Mittelfranken 1866, S. 63-96.

HAHN, Alois: Wohl dem, der eine Narbe hat. Identifikationen und ihre soziale Konstruktion. In: Moos, Peter von (Hg.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft. Köln 2004, S. 43-62.

HAMM, Berndt: Frömmigkeitstheologien am Anfang des 16.Jahrhunderts. Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis. Tübingen 1982.

HAMM, Berndt: Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie (am Beispiel Nürnbergs). In: Hagen, Kenneth (Hg.): Augustine, the Harvest, and Theology (1300-1650). Essays Dedicated to Heiko

Augustinus Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday. Leiden u. a.1990, S. 127-235.

HEERWAGEN, Heinrich: Die Kartause in Nürnberg 1380-1525. In: Verein für die Geschichte der Stadt Nürnberg (Hg.): Festgabe des Vereins für die Geschichte der Stadt Nürnberg zur Feier des fünfzigjährigen Bestehens des Germanischen Nationalmuseums in Nürnberg. Nürnberg 1902, S. 88-132.

HEIDEMANN VISCHER, Ute: Art. Mythos. In: Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Bd. II. Hg. von Harald Fricke. Berlin/New York 2000, S. 664-668.

HEIDEMANN, Kyra: »Zu leyden in dem stand der eh...« Die Griseldis-Novelle als Ehelehre. In: Müller, Maria E. (Hg.): Eheglück und Liebesjoch. Bilder von Liebe, Ehe und Familie in der Literatur des 15. und 16. Jahrhunderts. Weinheim/Basel 1988, S. 47-77.

HENNIG, Reinhard K.: Albrecht von Eyb „Lob der Ehe“ und seine Vorlage. In: JEPG 84 (1985), S. 364-373.

HERGEMÖLLER, Bernd-Ulrich: Masculus et Femina. Systematische Grundlinien einer mediävistischen Geschlechtergeschichte. Hamburg 2005 (2. Aufl.).

HERRMANN, Max: Albrecht von Eyb. Ein Bild aus der Zeit der deutschen Frührenaissance. Univ.-Diss. Berlin 1889.

HERRMANN, Max: Albrecht von Eyb und die Frühzeit des deutschen Humanismus. Berlin 1893.

HESS, Ursula: Heinrich Steinhöwels Griseldis. Studien zur Text- und Überlieferungsgeschichte einer frühhumanistischen Prosanovelle. München 1975.

HILLER, Joseph Anthony: Albrecht von Eyb, Medieval Moralist. Washington 1939. Reprint New York 1970.

HIRDT, Willi: Boccaccio in Deutschland. In: Studien über Petrarca, Boccaccio und Ariost in der deutschen Literatur. Hg. von Horst Rüdiger und Willi Hirdt. Heidelberg 1976, S. 32-55.

HÖRAUF-ERFLE, Ulrike: Wesen und Rolle der Frau in der moralisch-didaktischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich deutscher Nationen. Frankfurt a. M. u. a. 1991.

JAHN, Stefanie: Der Troia-Mythos. Rezeption und Transformation in epischen Geschichtsdarstellungen der Antike. Köln 2007.

JAKOBSON, Roman: Aufsätze zur Linguistik und Poetik. München 1974.

JANSEN, Sabine: Die Texte des Kirchberg-Corpus'. Überlieferung und Textgeschichte vom 15. bis zum 19. Jahrhundert. Univ.-Diss. Köln 2005.

JUSSEN, Bernhard: Der Name der Witwe: Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur. Göttingen 2000.

KADISH, Emile P.: The Poem of Petrarch's Griselda. In: Mediaevalia. A Journal of Medieval Studies 2 (1976), S. 189-206.

KADISH, Emile P.: Petrarch's Griselda. An English Translation. In: Mediaevalia. A Journal of Medieval Studies 3 (1977), S. 1-24.

KAPP, Volker: Frauentugend und Adelspathos in Boccaccios Griselda-Novelle. In: Archiv für das Studium der Neueren Sprachen und Literaturen 219 (1982), S. 89-108.

KARNEIN, Alfred: Petrarca in Deutschland. Zur Rezeption seiner lateinischen Werke im 15. und 16. Jahrhundert. In: Idee – Gestalt – Geschichte. Festschrift Klaus von See. Hg. von Gerd Wolfgang Weber. Odense 1988, S. 159-186.

KARNEIN, Alfred: Besprechung von Christa Bertelsmeier-Kiersts Studien zur deutschen Griseldis-Rezeption. In: Arbitrium 9 (1991), Heft 2, S. 175f.)

KARTSCHOKE, Erika (Hg.): Repertorium deutschsprachiger Ehelehren der frühen Neuzeit. Berlin 1996 und 1999.

KLECHA, Gerhart: Art. Albrecht von Eyb. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 1. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1978 (2. Aufl.), Sp. 180-186.

KLINKERT, Thomas: Die italienische Griselda-Rezeption im 14. und 15. Jahrhundert. In: Aurnhammer, Achim/Schiewer, Hans-Jochen (Hg.): Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010, S. 55-72.

KNAPE, Joachim: „De oboedientia et fide uxorius“: Petrarcas humanistisch-moralisches Exempel Griseldis und seine frühe deutsche Rezeption. Göttingen 1978.

KNAPP, Fritz Peter: Art. Leipziger Griseldis. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 5. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1985 (2. Aufl.), Sp. 691-694.

KOCHER, Ursula: Boccaccio und die deutsche Novellistik. Formen der Transposition italienischer 'novelle' im 15. und 16. Jahrhundert. Amsterdam/New York 2005.

KOEBNER, Richard: Die Eheauffassung des ausgehenden deutschen Mittelalters. Univ.-Diss. Berlin 1911.

KOFF, Leonard Michael/SCHILDGEN, Brenda Deen (Hg.): The *Decameron* and the *Canterbury Tales*. New Essays on an old Question. London 2000.

KÖHLER, Reinhold: Art. Griselda (Griseldis). In: Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste. 1. Sektion. Bd. 91. Hg. von Johann Samuel Ersch u. a. Leipzig 1871, Sp. 413b-421a. Wiederabgedruckt in: KÖHLER, Reinhold: Kleinere Schriften. Bd. 2: Zur erzählenden Dichtung des Mittelalters. Hg. von Johannes Bolte. Berlin 1900, S. 501-534.

KOSELLECK, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M. 2006.

KREUDER, Hans-Dieter: Nachwort zur Griseldis. In: Schmitt, Ludwig Erich/Noll-Wiemann, Renate (Hg.): Deutsche Volksbücher in Faksimiledrucken. Reihe 1. Bd. 2: Appollonius von Tyrus, Hildesheim/New York 1975, S. I*-XI*.

KRISTELLER, Paul Oskar: Humanismus und Renaissance II. Philosophie, Bildung und Kunst. Hg. von Eckhard Kessler. München 1976.

KRUSE, Britta-Juliane: Witwen. Kulturgeschichte eines Standes in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Habil. Berlin 2007.

KÜCHLER, Walther: Über Herkunft und Sinn von Boccaccios Griselda-Novelle. In: Neuere Sprachen 4 (1925), S. 241-265.

KÜHR, Angela: Als Kadmos nach Boiotien kam. Polis und Ethos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen. Wiesbaden 2006.

KÜSTER, Urban/SEYFARTH, Jutta: Art. ‚Speculum virginum'. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 9. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1995 (2. Aufl.), Sp. 67-76.

LÄHNEMANN, Henrike: Belehrung zwischen Kloster und Stadt. Das ‚Witwenbuch' des Erhart Groß. In: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des

Mittelalters. Hg. von Christoph Huber/Burghart Wachinger/Hans-Joachim Ziegeler. Tübingen 2000, S. 305-328.
LANDAU, Marcus: Die Quellen des Decamerone. Wien 1869.
LASERSTEIN, Käte: Der Griseldisstoff in der Weltliteratur. Eine Untersuchung zur Stoff- und Stilgeschichte. Weimar 1926.
LAUBINGER, Andres: Die Kartause Marienzelle und das Nürnberger Patriziat. In: Dobrinski, Claudia u. a. (Hg.): Kloster und Wrtschaftswelt im Mittelalter. München 2007, S. 125-169.
LEHMANN, Jakob: Von der Anmut des Mägdeleins Barbara. Auftakt zum deutschen Frühhumanismus im Bamberg des 15. Jahrhunderts. In: Frankenland N.F. 30 (1978), S. 406f.
LEHMANN, Paul: Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz. Bd. 3. München 1933.
LEHNER, Julia: Die Mode im alten Nürnberg. Modische Entwicklung und sozialer Wandel in Nürnberg, aufgezeigt an den Nürnberger Kleiderordnungen, Nürnberg 1984.
LEISCHING, Peter: Über Liebe und Ehe im Mittelalter (zugleich Besprechung von Georges Duby: Rotter, Frau und Priester). In: Innsbrucker Historische Studien 12/13 (1990), S. 371-378.
LENTZEN, Manfred: Auffassungen über Ehe und Familie in Francesco Barbaros *De re uxoria* (1415) und Albrecht von Eybs *Ehebüchlein* (1472). Textstruktur und Textfunktion. In: Guthmüller, Bodo (Hg.): Deutschland und Italien in ihren wechselseitigen Beziehungen während der Renaissance. Wiesbaden 2000, S. 45-60.
LEONCINI, Giovanni: „Cartusia nunquam reformata": spiritualità eremitica fra Trecento e Quatrocento. In: Studi medievalia 39 (1988), 3°ser., S. 561-586.
LIUNGMAN, Waldemar: Die schwedischen Volksmärchen: Herkunft und Geschichte. Oldenburg 1961
LÖHR, Gabriel Maria: Die Dominikaner an den Universitäten Erfurt und Mainz. In: Archivum Fratrum Praedicatorum 23 (1953), S. 236-274.
LORENZ, Sönke: Ausbreitung und Studium der Kartäuser in Mitteleuropa. In: Ders. (Hg.): Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski. Stuttgart 2002, S. 1-20.
LÜHE, Irmela von der: Griseldis: Selbstlosigkeit als Ideal weiblicher Identität. In: Dokumentationsgruppe der Sommeruniversität e.V. (Hg.): Frauen als bezahlte und unbezahlte Arbeitskräfte. Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen. Berlin 1978, S. 365-380.
MACKERT, Christoph: Wasserzeichenkunde und Handschriftenforschung. Vom wissenschaftlichen Nutzen publizierter Wasserzeichensammlungen: Beispiele aus der Universitätsbibliothek Leipzig. In: Piccard-Online: Digitale Präsentationen von Wasserzeichen und ihre Nutzung. Hg. von Jeanette Godeau, Gerald Maier und Peter Rückert (Werkhefte der staatlichen Archivverwaltung Baden-Württemberg 19), Stuttgart 2007, S 91-118.
MARTINO, Alberto: Die italienische Literatur im deutschen Sprachraum. Ergänzungen und Berichtigungen zu Frank-Rutger Hausmanns Bibliographie. Amsterdam/Atlanta 1994.
MATUSCHEK, Stefan: Art. Mythos. In: Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen. Begründet von Günther und Irmgard Schweikle. Hg. von Dieter Burdorf u. a. Stuttgart/Weimar 2007, S. 524-525.

MERKLIN, Franziska: Petrarcas lateinische *Griseldis*. In: Auhagen, Ulrike/Faller, Stefan/Hurka, Florian (Hg.): Petrarca und die römische Literatur. Tübingen 2005, S. 263-272.

MERTENS, Dieter: Iacobus Carthusiensis. Untersuchungen zur Rezeption der Werke des Kartäusers Jakob von Paradies (1381-1465). Göttingen 1976.

MESSERLI, Luisa Rubini: Boccaccio deutsch. Die Dekameron-Rezeption in der deutschen Literatur (15.-17. Jahrhundert). 2 Bde. Amesterdam/New York 2012.

MOLINSKI, Waldemar: Theologie der Ehe in der Geschichte. Aschaffenburg 1976.

MOOS, Peter von: Das mittelalterliche Kleid als Identitätssymbol und Identifikationsmittel. In: Ders. (Hg.): Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft. Köln 2004, S. 123-146.

MORABITO, Raffaele (Hg.): La storia di Griselda in Europa (atti del Convegno: Modi dell'Intertestualità: la Storia di Griselda in Europa). L'Aquila 1991.

MORABITO, Raffaele: Griselda: Boccaccio und die Folgen. In: Aurnahmmer, Achim/Schiewer, Hans-Jochen (Hg.): Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010, S. 3-10.

MÜLLER, Ernst: Art. Mythos/mythisch/Mythologie. In: Ästhetische Grundbegriffe. Bd. 4. Hg. von Karlheinz Barck u. a. Stuttgart/Weimar 2002, S. 309-346.

MÜLLER, Jan-Dirk: Art. Arigo. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Nachträge und Korrekturen. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 2004 (2. Aufl.), Sp. 125-130.

NEUSCHÄFER, Hans-Jörg: Boccaccio und der Beginn der Novelle: Strukturen der Kurzerzählung auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit. München 1969.

OPITZ, Claudia: Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter. Weinheim 1990.

OSCHEMA, Klaus: Den Konflikt überschreiben – Albrecht von Eyb und das Lob der Stadt Bamberg. In: Heinrichskalender. Jahrbuch der Erzdiözese Bamberg 2007, S. 26-32.

PABST, Walter: Novellentheorie und Novellendichtung. Zur Geschichte ihrer Antinomie in den romanischen Literaturen. Heidelberg 1967 (2. Aufl.).

PETZOLD, Leander: Die unschuldig verstoßene Ehefrau. Zur Stoff- und Überlieferungsgeschichte des Volksbuchs von „Griseldis" in der mündlichen Tradition. In: Festschrift für Heinz Engels zum 65. Geburtstag. Hg. von Gerhard Augst u. a. Göppingen 1991, S. 64-82.

PEUKERT, Will-Erich: Der Ausgang des Mittelalters und das Volksbuch. In: Zeitschrift für Deutschkunde 50 (1936), S. 663-676.

PFEIFFER, Franz: Niederdeutsche Erzählungen aus dem XV. Jahrhundert. In: Germania 9 (1864), S. 257-289.

POTKOWSKI, Edward: Die Schriftkultur der Stettiner Kartäuser. In: Lorenz, Sönke (Hg.): Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski. Stuttgart 2002, S. 165-193.

PREUßER, Heinz-Peter: Europäische Phantasmen des Juden. Shylock, Nathan, Ahasver. In: Schmitz, Helmut (Hg.): Von der nationalen zur internationalen Literatur. Transkulturelle Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration. Amsterdam/New York 2009, S. 337-358.

RAUTENBERG, Ursula: Albrecht von Eyb und die Ehe-Diskussion in der Übersetzungsliteratur deutscher Humanisten. In: Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat. Hg.

von Ursula Rautenberg. Eine Literaturausstellung der Bibliothek Otto Schäfer. Schweinfurt 1993, S. 45-52.

RAUTENBERG, Ursula: Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat. Eine Literaturausstellung in der Bibliothek Otto Schäfer. Schweinfurt 1993.

REINCKE, Heinrich: Zur Lebensgeschichte Hermann Korners. In: Zeitschrift des Vereins für Lübeckische Geschichte 36 (1956), S. 154.

REINHARDT, Udo: Der antike Mythos. Ein systematisches Handbuch. Freiburg i.Br. 2001.

RENGER, Almut-Barbara: Zwischen Märchen und Mythos. Die Abenteuer des Odysseus und andere Geschichten von Homer bis Walter Benjamin. Eine gattungstheoretische Studie. Stuttgart/Weimar 2006.

ROTH, Detlef: An uxor ducenda. Zur Geschichte eines Topos von der Antike bis zur Frühen Neuzeit. In: Schnell, Rüdiger (Hg.): Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Tübingen 1998, S.171-232.

RIEDEL-BIERSCHWALE, Heike: Das ‚Laiendoctrinal' des Erhart Groß. Edition und Untersuchung. Münster u. a. 2009.

ROTH, Detlef: Mittelalterliche Misogynie – ein Mythos? Die antiken *molestiae nuptiarum* im *Adversus lovinianum* und ihre Rezeption in der lateinischen Literatur des 12. Jahrhunderts. In: Archiv für Kulturgeschichte 80 (1998), S. 39-66.

ROTH, Johann Ferdinand: Geschichte und Beschreibung der Nürnbergischen Karthause. Nürnberg 1790
[Online unter:
http://gdz.sub.uni-goettingen.de/dms/load/img/?PPN=PPN522283586;
28.08.2011].

RUH, Kurt: Altniederländische Mystik in deutschsprachiger Überlieferung. Wiederabgedruckt in: Mertens, Volker (Hg.): Kurt Ruh. Kleine Schriften. Bd. 2: Scholastik und Mystik im Spätmittelalter. Berlin/New York, S. 94-117.

RUPP, Michael: Der Petrarca aus Böhmen. Paulus Niavis und die humanistische Novelle in Leipzig. In: Bünz, Enno/Fuchs, Franz (Hg.): Der Humanismus an der Universität Leipzig. Wiesbaden 2009, S. 59-104.

RUPPRICH, Hans: „Die" deutsche Literatur vom späten Mittelalter bis zum Barock. Teil 1: Das ausgehende Mittelalter, Humanismus und Renaissance 1370-1520. München 1994.

SASSE, Barbara: Vom humanistischen Frauendiskurs zum frühbürgerlichen Ehediskurs. Zur Rezeption der Griselda-Novelle des Boccaccio in der deutschen Literatur des 15./16. Jahrhunderts. In: Daphnis 37 (2008), S. 409-432.

SCHNELL, Rüdiger: Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit. Frankfurt a. M. 1998.

SCHNELL, Rüdiger: Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe. Köln u. a. 2002.

SCHÖNHUTH, Ottmar Friedrich Heinrich: Albrecht von Eyb und seine Schriften. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des 15. Jahrhunderts. In: Zeitschrift des Historischen Vereins für Württembergisch Franken 2 (1851), S. 1-15.

SCHRÖDER, Edward: Arigo. In: Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur 31 (1907), S. 201f.

SCHRÖTER, Michael: „Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe…". Sozio- und psychogenetische Studien über Eheschließungsvorgänge vom 12. bis 15. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1985.

SCHWADERER, Reinhard: Boccaccios deutsche Verwandlungen. Übersetzungsliteratur und Publikum im deutschen Frühhumanismus. In: Arcadia 10 (1975), S. 113-128.

SEIDENSTICKER, Bernd: Mythenkorrekturen. In: Zimmermann, Bernhard (Hg.): Mythische Wiederkehr. Der Ödipus- und Medea-Mythos im Wandel der Zeit. Freiburg i.Br./Berlin/Wien 2009, S. 17-42.

SEXAUER, Wolfram D.: Frühneuhochdeutsche Schriften in Kartäuserbibliotheken. Untersuchungen zur Pflege der volkssprachlichen Literatur in Kartäuserklöstern des oberdeutschen Raums bis zum Einsetzen der Reformation. Frankfurt a. M. 1978.

SHORTER, Edward: Die Geburt der modernen Familie. Hamburg 1977.

SIEBER, Andrea: Medeas Rache. Liebesverrat und Geschlechterkonflikte in Romanen des Mittelalters. Köln/Weimar/Wien 2008.

SIMONIS, Annette: Mythen als kulturelle Repräsentationen in den verschiedenen Künsten und Medien. In: Simonis, Annette/Simonis, Linda (Hg.): Mythen in Kunst und Literatur. Tradition und kulturelle Repräsentation. Köln/Weimar/Wien 2004, S. 1-26.

STACKELBERG, Jürgen von: Übersetzungen aus zweiter Hand. Rezeptionsvorgänge in der europäischen Literatur von 14. bis zum 18. Jahrhundert. Berlin/New York 1984.

STADTARCHIV NÜRNBERG (Hg.): Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte Nürnbergs. Nürnberg 1967.

STAMMLER, Wolfgang: Von der Mystik zum Barock. Stuttgart 1927.

STEINHOFF, Hans-Hugo: Art. Erhart Groß. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Bd. 3. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1981 (2. Aufl.), Sp. 273-278.

STEINHOFF, Hans-Hugo: Kein Albrecht von Eyb: Eine ‚Grisardis'-Handschrift aus Philadelphia. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 113 (1984), S. 132-135.

STEINKE, Barbara: Paradiesgarten oder Gefängnis? Das Nürnberger Katharinenkloster zwischen Klosterreform und Reformation. Tübingen 2006.

STEPHAN, Inge: Besprechungen [von Vöhler/Seidensticker: Mythenkorrekturen]. In: Zeitschrift für Germanistik 16 (2006), S. 656-659.

STILLER, Frauke: „Die unschuldig verfolgte und später rehabilitierte Ehefrau". Untersuchung zur Frau im 15. Jahrhundert am Beispiel der Crescentia- und Sibillen-Erzählung. Univ.-Diss. Berlin 2001
[Online-Publikation unter: http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/stiller-frauke-2001-07-20/HTML/front.html#front].

STRAUCH, Philipp: Art. Steinhöwel. In: Allgemeine Deutsche Biographie 35 (1883), S. 729.

STRAUCH, Philipp (Hg.): Deutsche Prosanovellen des 15. Jahrhunderts. Bd. II: Grisardis von Albrecht von Eyb <Erhart Groß!>. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 29 (1885), S. 373-443.

STRAUCH, Philipp: Erhart Groß und der Verfasser der Grisardis. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 36 (1892), S. 241-254.

SUDBRACK, Josef S.J.: Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl. Studien zur Frömmigkeitsgeschichte im Spätmittelalter. Teil I: Darstellungen, Teil II: Texte und Untersuchungen. Münster 1966-67.

THEISEN, Joachim: Arigos Decameron. Übersetzungsstrategie und poetologisches Konzept. Tübingen/Basel 1996.

VÖHLER, Martin (Hg.): Mythenkorrekturen: zu einer paradoxalen Form der Mythenrezeption. Berlin u. a. 2005.

VÖLKER; Paul-Gerhard, Art. Groß, Erhart. In: Neue Deutsche Biographie 7 (1966), S. 139.
WAGNER, Frank D.: Antike Mythen. Kafka und Brecht. Würzburg 2006.
WASSERMANN, Dirk: Dionysius der Kartäuser. Einführung in Werk und Gedankenwelt. Univ.-Diss.. Salzburg 1996.
WEBER, Gerlinde: Albrecht von Eyb. Ehebüchlein. In: Dünninger, Eberhard/Kiesselbach, Dorothee (Hg.): Bayerische Literaturgeschichte in ausgewählten Beispielen. Mittelalter. München 1965, S. 384-396.
WEIGAND, Rudolf: Zwischenmenschliche Aspekte des Ehelebens in normativen kirchlichen Texten und im Alltagsleben des Spätmittelalters. In: Schnell, Rüdiger (Hg.): Text und Geschlecht: Mann und Frau in Eheschriften der frühen Neuzeit. Frankfurt a. M. 1997, S. 47-78.
WEINACHT, Helmut: Albrecht von Eyb. In: Buhl, Wolfgang (Hg.): Fränkische Klassiker. Eine Literaturgeschichte in Einzeldarstellungen mit 255 Abbildungen. Nürnberg 1971, S. 170-182.
WEINACHT, Helmut: Die Bamberger Traktate Albrechts von Eyb. In: Frankenland N.F. 29 (1977), S. 284-289 und S. 315-322.
WESOLY, Kurt: Der weibliche Bevölkerungsanteil in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Städten und die Betätigung von Frauen im zünftigen Handwerk (insbesondere am Mittel- und Oberrhein). In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 128 (1980), S. 69-117.
WESTENHOLZ, Friedrich von: Die Griseldissage in der Literaturgeschichte. Heidelberg 1888.
WILD, Reiner: Literatur und Zivilisationstheorie. In: Glaser, Renate/Luserke, Matthias (Hg.): Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektive. Opladen 1996, S. 69-92.
WILHELMI, Thomas: Humanistische Gelehrsamkeit im Umkreis der Basler Kartause. In: Lorenz, Sönke (Hg.): Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski. Stuttgart 2002, S. 21-28.
WOERNER, Gert: Griseldis. In: Kindlers Neues Literatur Lexikon. Bd. 18: Anonyma, Kollektivwerke, Stoffe. Hg. von Walter Jens. München 1992, S. 668.
WORSTBROCK, Franz Josef: Wiedererzählen und Übersetzen. In: Haug, Walter (Hg.): Mittelalter und frühe Neuzeit. Übergänge, Umbrüche und Neuansätze. Tübingen 1999, S. 128-142.
WUNDERLICH, Hermann: Steinhöwel und das Dekameron. Eine syntaktische Untersuchung. Univ.-Diss. Braunschweig 1888.
WÜRFEL, Andreas (Hg.): Nachrichten: Historische, genealogische und diplomatische Nachrichten zur Erläuterung der Nürnbergischen Stadt- und Adelsgeschichte. 2 Bde. Nürnberg 1766-1767.
ZANUCCHI, Mario: Von Boccaccios ‚Griselda' zu Petrarcas ‚Griseldis'. In: Aurnhammer, Achim/Schiewer, Hans-Jochen (Hg.): Die deutsche Griselda. Transformationen einer literarischen Figuration von Boccaccio bis zur Moderne. Berlin/New York 2010, S. 25-52.
ZEIMENTZ, Hans: Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus. Düsseldorf 1973.
ZIMMERMANN, Bernhard (Hg.): Mythische Wiederkehr: der Ödipus- und Medea-Mythos im Wandel der Zeiten. Freiburg i.Br./Berlin/Wien 2009.

ZIMMERMANN, Ruben: Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfeldes in Urchristentum und antiker Umwelt. Tübingen 2001.

ZIPFEL, Frank: Fiktion, Fiktivität, Fiktionalität. Berlin 2001.

3. LEXIKA

ALLGEMEINE DEUTSCHE BIOGRAPHIE. Hg. durch die Historische Commission bei der Königl. Akademie der Wissenschaften. Leipzig 1875-1912.

ALLGEMEINE ENCYCLOPÄDIE DER WISSENSCHAFTEN UND KÜNSTE. Hg. von Johann Samuel Ersch u. a. Leipzig 1871.

ÄSTHETISCHE GRUNDBEGRIFFE: historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Hg. von Karlheinz Barck u. a. Stuttgart/Weimar 2000-2010.

DEUTSCHES LITERATUR-LEXIKON. Hg. von Heinz Rupp und Carl Ludwig Lang. Berlin/München 1978.

DIE DEUTSCHE LITERATUR DES MITTELALTERS. Verfasserlexikon. Begründet von Wolfgang Stammler. Fortgeführt von Karl Langosch. Hg. von Burghart Wachinger und Kurt Ruh. Berlin/New York 1978-2008 (2. Aufl.).

ENZYKLOPÄDIE DES MÄRCHENS. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, begründet von Kurt Ranke. Hrsg. von Rolf Wilhelm Brednich u.a. Berlin 1975-2010.

GRUNDBEGRIFFE DER SOZIOLOGIE. Hg. von Bernhard Schäfers. Opladen 2001 (7. Aufl.).

KINDLERS NEUES LITERATUR LEXIKON. Hg. von Walter Jens. München 1989-1992.

LITERATURLEXIKON: Autoren und Werke deutscher Sprache. Hg. von Walther Killy. Gütersloh 1988-1993.

METZLER LEXIKON LITERATUR. Begriffe und Definitionen. Begründet von Günther und Irmgard Schweikle. Hg. von Dieter Burdorf. Stuttgart/Weimar 2007 (3. Aufl.).

NEUE DEUTSCHE BIOGRAPHIE. Hg. von der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Bayerischen Staatsbibliothek. München 1953-2011 [Online verfügbar über: http://www.deutsche-biographie.de/index.html].

REALLEXIKON DER DEUTSCHEN LITERATURWISSENSCHAFT Neubearbeitung des Reallexikons der deutschen Literaturgeschichte. Hg. von Harald Fricke u. a. Berlin/New York 1997-2003.

STADTLEXIKON NÜRNBERG, Hg. von Michael Diefenbacher und Rudolf Endres. Nürnberg 2000.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE. Hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Berlin/New York 1977-1989.

XII. ANHANG

A) SYNOPSE: VERGLEICH DES STREITGESPRÄCHS BEI HIERONYMUS, ERHART GROß UND ALBRECHT VON EYB

Hieronymus (nach Migne: PL, 1845)	Erhart Groß (nach Strauch 1931)	Albrecht von Eyb (nach Kümper 2008)
„Unde et Xystus in sententiis: Adulter est, inquit, in suam uxorem amator ardentior. In aliena quippe uxore omnis amor turpis est, in sua nimius. Sapiens vir judicio debet amare conjugem, non affectu". [Hi 281, 318-319]. „Amor formae rationis oblivio est et insaniae proximus: soedum minimeque conveniens animo sospiti vitium. Turbat consilia, altos et generosos spiritus frangit, a magnis cogitationibus ad humillimas detrahit" [Hi 280, 318-319].	„(...) daz do spricht Sextus phylozopfus: er ist ein eprecher in sein weip der sie alzu hytziglichen lieb had. in ein fremd weib ist alle liep untugund und in daz eigen, wen sie zu groß ist, schentlich. die lieb der schȯnde ist eyn vorgeslichkeit der vornunft. die lieb macht unratsam. sie bricht hoe synne und geiste, sie wirft die sel von grȯsen gedanken und vernůnftikeyt und den menschen zu unendlichen und vorworfenen synnen" [Gr 9, 4-12].	„Wann Sextus phylosophus spricht: Der ist ein eeprecher in seym weybe, der sie zu hitzigklichen lieb hat. In einem frembden weyb ist alle lieb ein untugend und strafflich, und in dem eygen weyb ist großse, überfluẽßsige lieb schentlich. Wannn lieb bringt unrat, pricht hohe synne und geist, nympt den menschen von großsen, guten gedanncken und bringt in zu unendlichen und verworffen dingen" [Ey 12].
„Refert praeterea Seneca, cognovisse se quemdam ornatum hominem, qui exiturus in publicum, fascia uxoris pectus colligabat, et ne puncto quidem horae praesentia ejus carere poterat: potionemque nullam, nisi allernis tactam labris vir et uxor hauriebant: alia deinceps non minus inepta facientes, in quae improvida vis ardentis affectus erumpebat. Origo quidem amoris	„Seneca spricht: er habe gekant eyn gelarten man, der mit fleischlicher lieb alzo gevangen waz, daz er vor sein prust hing der frawen vorspan, wen er auß ging. er mȯchte auch an dez weibes kegenwert nicht gesein ein pungt eyner zeit, und ir keins under den zwein trang ůberal, es wer den vor von ym und von ir gekȯß(t)et. der lieb orden waz sitlich, aber die größe waz streflich, wen die	„Seneca spricht, er hab gekant einen gelerten, weysen man, der mit vleyßsiger lieb also gefangen was, das er an sein prust hieng einer frawen fürspangen, wenn er außs gieng, die in des ůberredt vnd gepoten het: das doch fast schympfflich vnd spottlich zuachten was" [16].

honesta erat, sed magnitudo deformis. Nihil autem interest, quam ex honesta causa quis insaniat" [Hi 281, 318-319].	sitlichkeit waz unsynnikeit" [Gr 9, 12-20].	
„Legimus quemdam apud Romanos nobilem, cum eum amici arguerent, quare uxorem formosam et castam et divitem repudaisset, protendisse pedem et dixisse eis: 'Et hic soccus quem cernitis, videtur vobis novus et elegans: sed nemo scit praeter me ubi me premat'" [Hi 279, 317-318].	„as die hystorien sagen, so ist zu Rome gewest gar ein hůbischer man, den sein freund strafften dorumb das er hatte urlaub gegeben eym schő̊n weibe, die keusch was und hatte gnug an zeitlichem gut, alzo daz es kaum zu denken were waz yn beswert hette. do ragt er eyn fuß von ym und sprach: seht, der schuch ist newe und leit mir hůbschlich an dem fuß, aber ewir keyner weiß [auß euch], wu er mich drů̊ckt den ich allein" [Gr 11, 27-35].	„Man liset in den hystorien der Romer, das zu Rom ist gewesen ein weyser man, den sein freůnt darumb strafften, das er hett außsgetriben und von ihm gethan sein schönes weyb, die doch frum, güttig und keüsch was, das man nicht gedencken möcht, was in beschwert solt haben, wann sie auch genug an zeittlichem gutt hett. Do man den weysen man also strafft, do reckt er von im ein fußs und sprach: ‚Secht, lieben freünde, der schuch ist neü, glatt und hübsch, aber eür keiner weißs, wo mich der schuch druckt, dann ich allein'" [Ey 8].
„Nam Hasdrubalis uxor, capta et incensa urbe, cum se cerneret a Romanis capiendam esse, apprehensis ab utroque latere parvulis filiis, in subjectum domus suae devolavit incendium" [Hi 273f., 310-311].	„Hastrubalis eyns kůnigs weip, alz yre stad von den Rő̊mern wart gewunnen und enzů̊endet und waz umbgeben, daz irem leib nicht unrecht wyderfůr an der keuscheit, do nam sie yre kinder zu peyden seyten und flog von dem hauß ernyder in daz feur" [Gr 19, 12-17].	„Hastrubal was ein künig. Do er starb und die Romer seiner gelassen frawen angewunnen die statt und verprantten, da name sie ir kinder zu beyden seytten und warff sie von dem hawßs hernyder in das fewr, das irem leib nit unrecht widerfüre an der keüscheit" [Ey 20].
„Fertur Aureolus Theophrasti liber de Nuptiis, in quo quaerit,	„Theofrastus der heydnische meister schreibt eyn puch von der	„Theophrastus, der ein Jünger Arestotilis gewesen ist,

an vir sapiens ducat uxorem. et cum definisset, si pulchra esset, si bene morata, si honestis parentibus, si ipse sanus ac dives, sic sapientem aliquando inire matrimonium, statim intulit: Haec autem in nuptiis raro universa concordant. Non est ergo uxor ducenda sapienti. Primum enim impediri studia Philosophiae; nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire“ [Hi 276, 313-314].	e, daz er heist Aureolam. do fraget er ynne undir vil fragen, ab eyn weiser man schol eyn weip nemen. zu hant treyd er yn: is sie schő̊n, had sie gute sytten, is sie von guten leuten, is sie gesunt, is sie reich, is sie geschicket kinder zu machen: alzo mag ein weißer man underweilen eyn weib nem. darauff antwort er zuhand: daz vindet man selten. aber wen du sie genympst, so hastus alles. darumb schol kein weißer man ein weip nem. zum ersten sie hindert den fleiß weiß zu sein und sie zu erkrigen, und es mag nymand gewarten der pů̊cher und des weibes gleich“ [Gr 12, 19-32].	schreibt über diese frag in dem puche der hochzeitten und spricht also: Ist sie hüpsch und von gutten sitten, von erbern eltern geboren und fruchtpar, und so er ist gesund und reich, so mag ein weyser man nehmen ein weyb. So sich aber dyse dinck selten alle begeben, ist einem weysen kein weyb zunemen. Wann durch ein weyb wirt gehindert die lernung der geschrifft und die weysheit, und mag keiner wol gedinen den künsten und dem weybe, der weißsheit und dem pette“ [Ey 6].
„R.: Quid uxor? nonne te delectat interdum pulchra, pudica, morigera, litterata, vel quae abs te facile possit erudiri, afferens etiam dotis tantum, quoniam contemnis divitias, quantum eam prorsus nihilo faciat onerosam otio tuo, praesertim so speres certusqe sis nihil ex ea te molestiae esse passurum? A.: Quantumlibet velis eam pringere atque cumulare bonis omnibus, nihil mihi tam fugiendum quam concubitum esse decrevi. nihil esse sentio quod magis ex arce deiciat animum virilem quam	„so wil ich dir sage waz ich gelernt habe von den weisen Augustinus. der selige vater schribit eyn puch zwischen ym und seiner vornunft, do er undir andern vil fragen die den menschen zu begir zyhen, wirt gefraget von der vornunft, ab yn nicht gelů̊stet zu haben eyn weip, besundern wen si schő̊n und rein wer, schamig und gelart und guter syten ader die von dir mő̊chte gelart werde, die auch gnug gebe im zusacz, die dich auch nicht hinderte adir beswerte dem studirn und besundern wen du dez sicher wers, daz sie dich nů̊mmer betrů̊bete. do antwert	„Augustinus, der selige vater, wart gefragt von der vernunfft, ob in nit gelustet, zuhaben ein weyb, besunder wenn sie schön, keusch vnd reine wer, schemig, weise, gelert und gutter sitten, mit genuglichem zuschatze, die in an studiren vnd lern und nit hindert noch sust betrubet. Antwurt Augustinus seiner vernunfft: Male mir sie, wie schon du wilt, vmd hobel sie mit allen tugenden, so will ich doch keinerley so sere fliehen als weiplich gesellschafft, wann ich find nichts, das menlichen

blandmenta feminae corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest. itaque, si ad officium pertinet sapientis (quod nondum comperi) dare operam liberis, quisquis huius tantum rei gratia concumbit, mirandus mihi videri potest, at vero imitandus nullo modo. nam tentare hoc periculosius est quam posse felicius. quamobrem satis, credo, iuste atque utiliter pro libertate animae meae mihi imperavi non cupere, non quaerere, non ducere uxorem“ (Aurelius Augustinus: Selbstgespräche. Lateinisch und deutsch. Hg. von Hanspeter Müller. München/Zürich 1986, S. 42-45).	Augustinus seinr vornunft: ‚male mir sie, wie schő̇n du wilt, und hů̇fel mir sie mit allen tugenden, so wil ich doch keinerley as sere fly alzo weibische gesellschaft, wen ich vinde keynerley daz alle kunst alzo der nyder drů̇ckt und eyn menlichen mud alzo weybische wort und ir begreiffen, an daz man das weip nicht mag gehabe. so also an gebů̇rd daz ampt eyns weißen mannes, daz schol unkeuscheit vorsmen, und der der eyn weip hat, ist (daz) an daz daz ich gesprochen habe, des sterk ist zu wundern“ [Gr 9, 34-10,18].	mut vnd alle kunst so sere verletzt vnd nider druckt als weipliche gesellschafft“ [Ey 4].
„Philippum regem Macedonum, contra quem Demosthenis Philippiae tonant, introeuntem ey more cubiculum uxor exclusit irata: qui exclusus tacuit, et injuriam suam versu tragico consolatus est“ [Hi 279, 316-317].	„Philippus, Alexandri vater und kunig in Macedonia, wyder den Demostenes offenberlich schreibet, der ging eyns noch der gewonheit in die kammer, und sein weip treib yn zorniglich auß. assie die kammer noch ym zu slug, do sweig er, und sein unrecht daz ym geschach, daz troste er mit eym trogico verßen“ [Gr 10, 26-32].	
„Georgias Rhetor librum pulcherrimum de concordia Graecis tunc inter se dissidentibus recitavit Olympiae.	„Der rethor Gorgias, der schreib den Krichen außdermaßen ein schő̇n puch von der eintrechtikeit, assie unein worn, und laß daz yn	„Georgias, der rethor, het ein weyb, die stetes mit im kriegt von der meyd wegen, die im hawß vnd huebsch was,

Cui Melanthius inimicus ejus: Hic nobis, inquit, de concordia praecipit, qui se et uxorem et ancillam tres in una domo concordare non potuit. Aemulabatur quippe uxor ejus ancillulae pulchritudini, et castissimum virum quotidianis jurgiis exagitabat. Totae Euripidis Tragoediae in mulieres maledicta sunt“ [Hi 279, 316-317].	Olympie. da antworten sein veind Melancius und sprach: ‚der gepeutet uns eyntrechtikeit, der sich und sein weip und sein medlein, drey in eim hauß, kann nicht eintrechtig gemachen, wen sein weip die neid dez medleins schȯnde und darumb had sey mit dem keuschen manne teglichen krieg“ [Gr 10, 32 - 11, 4].	darumb auch die fraw die meyd neidet vnd hasset. vnd als Georgias den kriechen schreib vnd schickt ein puch von der eintrechttigkeit, als sie vneins waren, ward im geantwurt: Der gepeutet vns eintrechttig zusein, der doch sich, sein weyb vnd sein meid dreu in eim hawse nit eintrechttig gemachen kann vnd teglich mit krieg des weybs beladen ist“ [Ey 8].
„Socrates Xantippen et Myron neptem Aristidis, duas habebat uxores. Quae cum crebro inter se jurgarentur, et ille eas irridere esset solitus, quod propter se soedissimum hominem, simis naribus, reclava fronte, pilosis humeris, et repandis cruribus, disceptarent: novissime verterunt in eum impetum, et male mulctatum fugientemque diu persecutae sunt. Quodam autem tempore cum infinita convicia es superiori loco ingerenti Xantippae restitisset, aqua perfusus immunda, nihil amplius respondit, quam capite deterso: Sciebam, inquit, futurum, ut ista tonitrua imber sequeretur“ [Hi 278f., 316-317].	„Socrates der hatte zwu frawen und die krigeten oft mit einander, und wen der daz horte, so spotte er yr, daz sie umb yn, ein stinkende menschen mit halben naßelȯchern, mit eyner kaln stirn, mit eyner rauchen prust und der auff dȯrftigen fůßen ging, krigeten. do worden sie hold an ein ander und saczten sich wyder yn und handelten yn gar übel und lange zeit triben sie yn umb. ss geschach eins, daz ir eyne stund oben ubir ym und sprach ym gar schemlich und vil pȯßer rede zu, und as yr Socrates antworte, da begoß sie yn mit unreinem waßer. do antworte er nicht mer, sundern er wůschte daz haupt und sprach: ich wȯste wol daz nach dem donre eyn regen queme“ [Gr 11, 4-17].	„Als Socrates der philozophus hat gethan. derselbe het zwu frawen nach gewonheit des landes, die kriegten teglich miteinander vmb den alten man; do spotet er der frawen, die sie vmb in kriegten, also vertrugen sich die frawen ob dem manne vnd kriegten fürbaß mit im: das leyd er gedultigklich. Eines mals hetten sie großen krieg mit im vnd gaben im vil schentlicher poser rede; do gieng er auß dem haws. do begossen sie in mit vnreinem wasser von oben herab; do wischet der gedultig man sein hawbt vnd sprach: Ich west wol, das nach einem sollichen dondern kumen wurd ein regen“ [Ey 92].
„M. Cato Censorius habuit	„Chatho [und] Censorius, wen	

uxorem Actoriam Paulam, humili loco natam, vinolentam, impotentem, et (quod nemo posset credere) Catoni superbam. Hoc ideo dico, ne quis putet, si pauperem duxerit, satis se concordiae providisse“ [Hi 279, 316-317].	Actoria Paula sein weip, wie wol sie waz geporn von eym demůtigen geslecht, so waß sie doch außdermasz frevel, unvorschempt und, daz kaum glaublich ist, waz sie Cathoni hoffertig“ [Gr 11, 21-24].	
„Cicero rogatus ab Hirtio, ut post repudium Terentiae, sororem ejus duceret, omnino facere supersedit, dicens, non posse se uxori et philosophiae pariter operam dare. Illa interim conjux egregia, et quae de fontibus Tullianis hauserat sapientiam, nupsit Sallustio inimico ejus, et tertio Messalae Corvino, et quasi per quosdam gradus eloquentiae devoluta est“ [Hi 273, 316-317].	„Tullius Cycero wart gebeten von Hyrcio, daz er sein swester nem sint dem mal daz er Terencien hatte urlaub gegeben. do wolde ers ůbir al nicht thun und sprach: ich kan nicht gnug gethun dem weibe und meim studirn“ [Gr 11, 35 - 12,3]	„Als auch Tulius hatt gesprochen, do er hircius schwester nit wolt nehmen. Wann es ist vil, das den frawen zugehort: kosperliche kleider, hefftlein, ringe, perlein vnd edel gestein, zerung, meide vnd manngerley hawßgeret; darnach sein sie die ganntzen nach schwetzig, kippeln vnd keifen, grymmen vnd zannen vnd sprechen zu dem manne: die isst paß gekleydt, dann ich bin; so wirt die meer geert vnd geladen, dann ich, vnd ich arme bin verworffen vnd verschmecht. Mere sprechen sie: warumb hastu die nachpaurin angesehen? was astu mit irer meide geret? was hastu mir vom marckt gebracht vnd kawfft? lade mir den freünt! lad mir den gesellen! Du bist bey der gewesen, du hast sie lieb vnd bist mir veinde! vns so du ir das ganntz haws

		beuilhest, muß ir yderman dienstlich sein; beheltest aber ettwas in deinem gewalt, so spricht sie, du wollest ir nit getrawen, wirt dir gehaß vnd gram, schilt vnd flucht dir vnd gedennckt dich vielleicht zutöten, vnd ist sie arm, so ist dir schwere sie zuernern; Ist sie aber reiche, ist dir peinlich sie zuleiden“ [Ey 6].
„Dido, soror Pygmalionis, multo auri et argenti pondere congregato, in Africam navigavit, ibique urbem Carthaginem condidit, et cum ab Jarba rege Libyae in conjugium peteretur, paulisper distulit nuptias, donec conderet civitatem. Nec multo post exstructa in memoriam mariti quondam Sichaei pyra, maluit ardere quam nubere. Casta mulier Carthaginem condidit, et rursum eadem urbs in castitatis laude finita est“ [Hi 275, 310-311].	„Dydo, Pigmalionis swester, die nach yres mannes tode samnet ein große sum goltes und silbers und fur über mer und pawet die stad Carthago. do daz sach der kunig (…) von Lipia, do warp er umb sie zu der e. aber sie schop es auff, pyß daz die stad volbracht wůrd. nicht lange darnach alz die stad volbracht waz, do machte sye ein groß feur zu dem gedechtnis der lieb yres toten mannes Sichei und warf sich darin und wolt lieber prinnen den eyn andern man nemen. die fraw in keuscheit pawet Carthaginem und volbracht die stad in dem lobe der keuscheit“ [Gr 19, 1-12].	„Dido, ein schwester Pigmalionis, nach ihres mannes tod sammet sie ein große sume gelts von gold vnd silber vnd fur über mere vnd pawet die statt Cartago. do das kom fur den kunig Hyarba von libia, da lies er umb sie werben zu er ee, aber sie wolt im kein begirlich antwort geben vnd schub es auff, biß das die statt wart volbracht. Nit lang darnach ließ Dido ein großs feur machen zu gedechtnus der lieb ihres toten mannes Sichei vnd warff sich darein vnd wolt lieber prynnen vnd keusch beleiben, dann ein annderen man nehmen“ [Ey 24].
„Quid loquar Nicerati conjugem, quae impatiens injuriae viri, mortem sibi ipsa conscivit, ne triginta tyrannorum, quos	„Nycerati weip: alzo ir man unrecht leid von seinen veinden und wart getőt, do tőtet er sich auch, daz sie icht muste leyden	

Lysander victis Athenis imposuerat, libidinem sustinerat? “ [Hi 274, 310-311].	smacheit der keuscheit von den tyrannen, die Lysander had auff gesatzt, do er Athenas gewan“ [Gr 19, 17-21].	
„Artemisia quoque uxor Mausoli insignis pudicitiae fuisse perhibetur. Quae cum esset regina Cariae, et nobilium poetarum atque historicorum laudibus praedicetur, in hoc vel maxime effertur, quod defunctum maritum sic semper amavit ut vivum, et mirae magnitudinis exstruxit sepulcrum, intantum ut usque hodie omnia sepulcra pretiosa ex nomine ejus Mausolaea nuncupentur“ [Hi 274, 310-311].	„Arthemi(si)a vor zeiten ein weip Mausoli, von der saget man große keuscheit. sie was eyne kunigen Carie und ist von edlen poeten und von hystorienschreibern ser gelobet und besundern darumb aller meist, daz sie yren man tod allezeit as lieb hatte als am leben. und sie pawet auff yn ein grab wunderlicher schō̊n unde groß, daz piß auf dießen tag alle edle greber von yrem man Mausolo heist man Mausolea“ [Gr 19, 22-30].	
„Teuta Illyricorum regina, ut longo tempore viris fortissimis imperaret, et Romanos saepe frangeret, miraculo utique meruit eastitatis“ [Hi 274, 310-311].	„Theuta die kunigen Yliricorum, daz sie lange zeit wer ein gepyterin außdermaße starker manne und daz sie oft mit yrem her prech der Rō̊mer sterg, daz had sie vordient mit keuscheit“ [Gr 19, 30-33].	
„Indi, ut omnes pene barbari, uxores plurimas habent. Apud eos lex est, ut uxor charissima cum defuncto marito cremetur. Hae igitur contendunt inter se de amore viri; et ambitio summa certantium est, ae testimonium castitatis, dignam morte decerni. Itaque vietrix in habitu	„Die Inden und gemeinlich alle heyden haben vil weiber und sie haben under yn daz gesecz, daz die allerliebßte under yn wirt vorprant mit dem man, wen er tod ist. wen alzo die leich auff der par stad, so kumen zu sammen alle syne weiber auff das hō̊este gekleidet. do hebet sich under yn	„Es schreibt auch Valerius, das in dem lannde India sey gewonheit, das ein man mer frawen mug haben, sovil er mag erneren; vnd so der man sterbe, kumen alle sein frawen fur gericht, doselbest ir yede vrsachen fürbringet, das sie die liebst sey gewest. das erkennt

ornatuque pristino juxta cadaver accubat, amplexans illud et deosculans, et suppositos ignes, pudicitiae laude contemnens. Puto quae sic moritur, secundas nuptias non requirit“ [Hi 274, 310-311].	den eyn krig, wele die keuschte ist gewest und daz gezeugniß der keuscheit beweist allein der tod. die do alzo oben leid, die setzt sich yn yrer zierde pey den toten man und halst den und kůst yn und vorsmet daz feur durch die liebe der keuscheit“ [Gr 19, 33 - 20, 4].	der richtter mit vrteil. welche dann die liebste wirt erkannt, die get mit freuden zu dem feur vnd legt sich auff den toten man, mit im zuuerprennen. Die anndern gien von dannen mit schannden vnd mit trawren“ [Ey 10].
„Alcibiades ille Socraticus, victis Atheniensibus, fugit ad Pharnabazum. Qui, accepto pretio a Lysandro principe Lacedaemoniorum, jussit eum interfici. Cumque suffocato caput esset ablatum, et missum Lysandro in testimonium caedis expletae, reliqua pars corporis jacebat insepulta. Sola igitur concubina contra crudelissimi hostis imperium, inter extraneos, et imminente discrimine, funeri justa persolvit, mori parata pro mortuo, quem vivum dilexerat. Imitentur matronae, et matronae saltem Christianae, concubinarum fidem, et praestent liberae, quod captiva servavit“ [Hi 274, 311-312].	„Alcibiades der Socraticus der floch zu dem herzogen Pharnabasum, alz Lysander Athenas gewan. der herzog nam lou von Lysandro und slug Alcibiade daz haupt ab und sante ez Lysandro und daz ander teil lies er unbegraben. aber sein meid, Alcibiadis, die pey im auß der e slief, die ging wyder daz gepot dez [veintlichen und] unparmherzigen feindes durch die veinde und waget yren leip und begrub yren hern. das scholn an sehen cristebnweyber, die frey sein und yren mannen den glauben halten, den do hild ein unelich weip ym gevengniß“ [Gr 20, 7-17].	
„Xenophon in Cyri majoris scribit infantia, occiso Abradote viro, quem Panthea uxor miro amore dilexerat, collocasse se juxta corpus lacerum, et confosso pectore, sanguinem suum mariti	„Abradites hatte zu eim weip Panthiam, die yn ausdermasen lieb hatte. alzo die Panthia waz unglaublicher schǒne, und Abradites hatte gar ein guten freund, dem er saget yre schǒnde	„Panthia was vnglawblichen ein schone fraw; die het iren man außdermassen lieb in rechter keuscheit. der weiset einem seinem guten freunde panthiam necket, das sie es nit

infudisse vulneribus. Justam causam regis occidendi putavit uxor, quam maritus nudam amico suo et ignorantem monstraverat. Judicavit enim se non amari, quaeet alteri posset astendi“ [Hi 275, 311-312].	dez leibes und schamkeit und weiste Panthiam eins nacket seim freunde. aber sie woste nicht. daz quam vor den kunig Cyrum, alzo Xenophon der phylosophus schreibt, und er ließ darumb Abraditen tȏten. do sprach Panthia: der kunig had rechte sache gehabt, daz er mein man had getȏd. ich erkenne daz er mich nacket had lassen sehen ein andern man. doch beharret sie in des toten mannes liebe und legte sich pey den wunden leip und stach sich durch yre prust, und yrer wunden pluet goß sie in die wunden des toten mannes“ [Gr 20, 17-32].	enwest. das kam für den kunig Cyrum; der ließ den man darumb toten. Da sprach Panthia: der kunig hat recht gethan, das er meinen man hat lassen toten. Ich erkenne, das er mich nit so lieb hat gehabt, als ich ine hab, das er mich hat lassen nacket sehen einen andern man. doch beharret sie in des todten mannes lieb vnd stach sich selbst durch ir pruste, vnd ir wunden plut goß sie in die wunden des toten mannes“ [Ey 20].
„Strato regulus Sinodis manu propria se volens confodere, ne imminentibus Persis ludibrio foret, quorum foedus Aegyptii regis societate neglexerat, retrahebatur formidine, et gladium quem arripuerat circumspectans, hostium pavidus exspectabat adventum. Quem jam jamque capiendum uxor intelligens, extorsit acinacem de manu, et latus ejus transverberavit. Compostioque ex more cadaveri se moriens superjecit, ne post virginalia foedera alterius coitum sustineret“ [Hi 274f., 311-312].	„Strato der kunig in Sydone der furchte die Persen, und wolde sich selber tȏte. doch schob ers auff und peyttet mit furchten der veind zukunft. Alz sein weip erkante daz er zuhand word gevangen, daz er den veinden nicht zu eyme spot worde, do nam sie ym daz swert auß der hand und stach yn durch beyde seyten. darnach legte sie sich auff yn und tȏtte sich, daz sie icht nach yrem manne mȕste eyns andern gewalt leyden“ [Gr 20, 32 - 21, 41].	

„Ad Romanas feminas transeam; et primam ponam Lucretiam, quae violatae pudicitae nolens supervivere, maculam corporis cruore delevit“ [Hi 275, 312-313].	„Lucreciam, as die hystorien sagen, leyd zu Rom gewalt und frevel an yrer keuscheit von den jungen Tarquinio. darnach wolte sie nicht lenger lebe, (umb) daz yrem manne an ir waz unrecht geschen, sundern die makel wůschte sie ab mit yrem pluet. darumb wart der kunig Tarquinius mit seim sun, der die untugunt hatte do gethan, außgetriben und daz rich wart ym genomen von den Rőmern“ [Gr 21, 4-12].	„Was soll ich nit sagen von der großen keuscheit, die Lucrecia, ein edle Romerin hat gehabt! Alle hystorien sagen, wie sie hat gelitten großßen gewalt an irer keuscheit von dem kinugkleichen iungling Tarquino. der selb Tarquinus ward enzundet in irer lieb vnd kam zu ir, do sie lag necket, vnbewart vnd schlieff vnd nichtz besorget: der was bereyt, sie zu ertoten oder seinen willen der vnkeusche von ir zuhaben. Sprach zu ir: Lucrecia, du must meins willens sein, oder ich will ein man toten vnd dich dartzu, vnd den toten man an dein tote seiten legen, das man mug sprechen, man hab euch beide in der vnkeusch bey einander gefunden. mit dem nottet Tarquinius lucreciam vnd thet ir gewalt, das sie seines willen sein musst, wie wol sie sich gen im nit erczeigt als ein fleischlich weyb, sunder als ein seul vnd merbel. Dar nach kom lucrecia fur iren lieben vater vnd mane vnd ander freunde vnd clagt in den gewalt, der ir an irer keuscheit von Tarquino was geschehen,

		vnd begert rachsal von im zunemen vnd sprach: Ich armes weyb! ich mag nu nit anders auff disem ertrich haben dann schand vnd laster, vnd ist mir weger, ich sterb von der keuscheit wegen, dann das ich leb als ein eeprecherin! vnd wie magstu, mein aller liebster haußwirt, in meinen armen geruen, vnd ich in deinen, so du gedenckst, du habest nit dein hawßfrawen vmfangen, sunder ein eeprecherin mit Tarquino? vnd du, mein vater, wie magstu mich fürbas dein tochter heyßen vnd halten, so ich die keischeit, die ich undter deiner zucht vnd ruten hab gelernet, so unseligclich verloren habe? We mir armen frawen! wie soll ich mein fuße kinder ansehen, so ein eeprecher Tarquinus den leib, dar innen sie gelegen sein, hat gedruckt? vnd wie mocht ichs erbeytten, so sein vnseliger same in meinem leib gewurtzelt het, das ich solt werden ein muter eins kinds von eym eeprecher? mein leben mag nit mere mit freuden gesein. wie mocht mein vnschuldigs gemuet in

		disem beflecten leichnam beleiben, vnd so mich dartzu die wollust des fleischs, als menschlich ist, het ubergangen? Ich will diese prüste, die Tarquinus hat lieb gehabt vnd geschmecht vnd die er zu einer reytzung der vnkeuscheit hat getastet, mit einem messer durch stechen vnd mit meinem plute abwaschen die mackel. Nu, du irdischer leichnam, durch dein schon vnd gute gestalt bistu gewest ein vrsache dises übels, gib her dein sele vnd vergeuße dein plute! lieber man vnd lieber vater, euch thar ich auß schannden, schame vnd vnseligkeit nit mer ansehen vnd gesegen euch, ir lieben freunde, vnd wolt Tarquino rechen dises übel! Da Lucrecia diese clag mit ir selbs thet, name sie ein messer mit menlichem muzte vnd durchstach ire keusche prust. Darumb ward der kunig Tarquinius mit seinem sun Tarquino, der die untugent hett gethan, außgetriben vnd das reich ward im genomen von den Romern“ [Ey 21].
„Duillius qui primus Romae navali certamine triumphavit,	„Duellius der auß den Rô̂mern zum ersten in schiffen streiten	

Biliam virginem duxit uxorem, tantae pudicitae, ut illo quoque saeculo pro exemplo fuerit, quo impudicita monstrum erat, non vitium. Is jam senex et trementi corpore, in quodam jurgio audivit exprobrari sibi os fetidum, et tristis se domum contulit. Cumque uxori questus esset quare numquam se monuisset, ut huic vitio mederetur: Fecissem, inquit illa, nisi putassem omnibus viris sic os olere. Laudanda in utroque pudica et nobilis feminna, et si ignoravit vitium viri, et si patienter lulit, et quod maritus infelicitatem corporis sui, non uxoris fastidio, sed maledicto sensit inimici. Certe quae secundum ducit maritum, hoc non potest dicere“ [Hi 275, 312-313].	oben lag, der nam die jungfraw Bylia zu der e, dye alzo großer schame und keuscheit waz, daz sie nicht allein der vorgangen werlt, sundern auch dieser gegenwertiger schal sein eyn lebende exempel. es leyd undirweilen, alzo von ewer synreichlichkeit oben auß gesprochen ist, frawlich scham not und had zu wyntzg, und daz ich sweige der bůbin, so ist doch daz eyn sprichword, daz die weyber gemeinlich legen die scham ab mit den kleydern. der Duellius, do er ytzunt als waz und wart in seim leybe zitternde, der horte eyns von seim vinde, daz er zu ym sprach schentlich: ‚du stinckendes maul'. do er daz hatte gehort, do ging er enheym und claget es seyner Bylien und sprach: ‚worumb hastu mirs nicht lange gesaget, daz ich hette du für ertzney gethan?' do sprach Bylia: ‚ich hettes lang gethan, aber ich meinte, daz allen mannen ir mund alzo smagte'“ [Gr 21, 22 - 22, 3].	
„Marcia Catonis filia minor, cum quaerereretur ab ea, cur post amissum maritum denuo non nuberet, respondit, non se invenire virum, qui se magis vellet, quam sua. Quo dicto ostendit, divitias magis in	„Martia, die tochter Catonis dye junger, die ward gefraget, worumb sie nicht ein andern man nem, nach dem der ir wer abgangen, so sie doch hette eyn lieblich antlicz und eyn schȍn leib und großen reichtum. do sprach sie: ‚ich vinde	„Martia, ein tochter Cathonis, do ir man starbe, wolt sie keinen andern nehmen; vnd so sie ward gefragt, warumb sie kein andern man nehmen wolt, so sie doch het ein lieblich antlutz, einen schonen

uxoribus eligi solere, quam pudicitiam, et multos non oculis, sed digitis uxores ducere. Optima sane res, quam avaritia conciliat. Eadem cum lugeret virum, et matronae ab ea quaererent, quem diem haberet luctus ultimum, ait, quem et vitae. Arbitror, quae ita virum quaerebat absentem, de secundo matrimonio non cogitabat. Brutus Porciam virginem duxit uxorem: Marciam Cato non virginem; sed Marcia inter Hortensium Catonemque discurrit, et sine Catone vivere Marcia potuit: Porcia sine Bruto non potuit. Magis enim se unicis viris applicant feminae; et nihil aliud nosse, magnum arctioris indulgentiae vinculum est“ [Hi 275f., 312-313].	kein man der mich lieber had den mein gut’ [Gr 22, 11-16]. Die selbige Martia, die hatte auch alzo große lieb zu yrem toten manne, daz sie yn alle tage beweinet und sich ůbel gehed. do wart sie gefraget, wen doch queme der letzte tag yres weins, von ander frumen frawen, do sprach sie: der jungeste meynes lebens’“ [Gr 22, 24-29].	leib vnd grußs reichtum, Antwurt Martia vnd sprach: Ich weis nit, wie es geraten wirt gen dem vorigen man, vnd besorg, ich vind keinen man, der mich lieber hab dann mein gut, vnd als mich der vorig man hat geliebet“ [Ey 24].
„Anniam cum propinquus moneret, ut alteri viro nuberet (esse enim ei et aetatem integram, et faciem bonam), Nequaquam, inquit, hoc faciam. Si enim virum bonum invenero, nolo timere ne perdam; si malum, quid necesse est post bonum, pessimum sustinere?“ [Hi 276, 312-313].	„Anniam reisten ire freund, daz sie ein andern man neme. ‚du pist’, sprachen sie, ‚nach jung und hast ein schön antlicz.’ do sprach sie: ‚ich thuß mit nichten nicht, wen fůnde ich alzo ein guten man alzo ich vor hab gehat, so will ich nicht fůrchten, daz ich yn leicht schir vorliese, wůrde mir aber ein bőßer, waz get mich den nod an, daz ich noch eyn gutem schol eym poßhaftigen undertenig sein’“ [Gr 22, 29-37].	

„Valeria Messalarum soror, amisso Servio viro, nulli volebat nubere. Quae interrogata cur faceret, ait, sibi semper maritum Servium vivere“ [Hi 276, 313-314].	„Valeria, die swester Messalorum, da ir Servius ab ging, do wolde sie kein andern nemen, und do man sie fragte, worumb sie daz tete, do sprach sie: ‚mein Servius der lebt allzeit in meim herzen‘“ [Gr 22, 37-23,4].	
„Videamus igitur quid ad haec Paulus rescripserit: De his autem quae scripsistis mihi bonum est homini mulierem non tangere. Propter fornicationem autem unusquisque uxorem suam habeat, et unaquoeque virum suum habeat. Uxori proprii corporis non habet potestatem, sed vir. Similiter et vir proprii corporis sui non habet potestatem, sed uxor“ [Hi 218, 245-246].	„’(…) daz Paulus spricht, wer seim rate volge will, der bleib allein, doch nympt er eyn weyp, so thud ers ane sunde. die selben můßen sich aber aneynander leiden, wen sie haben betrubniß dez fleisch die weil sie leben (…)“ [Gr 23, 17-21]. „‚wert ir,’ sprach meister Marcus, ‚her, eyn eygener man und ewer allein, alzo ich euch kenne und die selikeit der keuschlichen sterke ewers leibes und reinkeit, so rid ich in allen trewin, daz ir scholt sey behalten und dar ynne beharren, wen in der e ist der mensch alzo vorgeben, das der man, alzo Paulus spricht, nicht hat seins leibes macht, sundern die fraw, und daz weib hat yres leibes nicht macht, sundern der man“ [Gr 23, 23-32].[811]	

[811] Beide Ausführungen orientieren sich an Paulus’ erstem Korintherbrief 7,1-4. Hier heißt es: „Es ist gut für den Mann, keine Frau zu berühren. Wegen der Gefahr der Unzucht soll aber jeder seine Frau haben, und jede soll ihren Mann haben. Der Mann soll seine Pflicht gegenüber der Frau erfüllen und ebenso die Frau gegenüber dem Mann“. Da der Markgraf bekanntermaßen nicht von unzüchtigen Handlungen bedroht ist, modifiziert Groß das Paulus-Zitat seiner Figurenanlage entsprechend.

B) SYNOPSE: VERGLEICH DER *GRISARDIS*-HANDSCHRIFTEN M1 UND N MIT DER DRITTEN PROBE

Edition Strauch 1931 (Textzeuge Br und M1)	Textzeuge N
„als man nu dem marckgraffen saget, im komen gesste, do schickt er mit listen nach Grisardis, das sie zu im kome. *alzuhant was sie irem hern gehorsam* und die aller demutigst Grisardis, die liffe nicht vol zorns, als ob sie nicht kummen wolt von widerspenikeytt wegen, sunder alzuhant kam sie zu im. (...) ‚Grisardis,' sprach der furst, ‚du weist *umb* das geschefft meines haußes. darumb so mach *und bereitt* alle dinck ordenlich, wann die geßte kummen mit der junckfrawen, die dich hat wider pracht in deines vater hawße, und gee ein weyl in mein kammer, biß das gedreng des volkes verget, und leg ander cleider an, wann es stund mir nicht wol, das ymant an meinem hoff ubel cleider an het, und schatz dy junckfraw durch ein lochlein in der kammer.' als Grisardis ein sulchs von dem hern geheißen was und das kawm het volpracht, alzuhant was daz folk pey der purge. der furst ging herab *fur dy purck* und enpfing dy edeln frawen *und dy junckfrawen* mit iren prudern mit großer wirdikeit und furt sie an dy stat, da sy wollten frolichen sein" [Gr 49, 34 - 50. 17].	„Als man dem hern saget jm quemen geste Do schicket er mit list das grÿsardis zu jm quem Denn die aller demütigiste grÿsardis lief nicht vol zorns also das sie nicht kummen wolt von widerspenikeit sunder zu hant quam sie zu jm (...) Grÿsardis sprach *er* du weist meins hauß gescheffte dar vmb mach alle ding ördenlich wann die geste kummen mit der iunckfrawen die dich hat wider pracht jn deÿns vater hauß Vnd gee ein weil in mein kamer piß das der gedrang verget Vnd leg ander cleÿder an wenn es stünd mir nicht wol das ÿmand in meÿm *hauß* übel *geclaÿt* seÿ Vnd schecz dich *maÿd* durch ein löchlein in der kamern Als *sie also das das sie geheissen* was kawm hat volbracht do was das volk *alles* peÿ der pürg Der fürst der ging her ab vnd enpfing die edeln frawen mit den zwaÿen prüdern mit grosser wirdikeit vnd furt sie an die stat do sie wollten frölich sein" [N: fol. 161va – 161vb].
„do hiß sie *der herre* pey im pleiben ob dem tische mit im und mit den geßten. do bestalt der furst, das Grisardis saß ob dem tisch gegen im uber zwischen den zweyen prudern, und er *saß* zwischen der fremden frawen, *dy dy kint und die junckfrawen erzogen het* und zwischen der junckfrawen seiner tochter saß er, die Grisardis fur die prawtt het. und, als man saget, so sah Grisardis die junckfrawen, *die dye prawt solt sein,* stettiglichen und oft an, und sie verwundert ir uberigen schon *und ir zuchtigen*	„do hieß er sie beleiben überm tisch mit ÿm vnd mit den gesten. Do bestalt der fürst die, *die ab seÿm tÿsch saßen*, das grÿsardis seß gegen jm über zwischen den zweÿen prüdern, Vnd er zwischen den *zwaÿen* fremden frawen *vnd seiner tochter*, die grÿsardis hielt für sein praut, Vnd als man saget, das grÿsardis an vnterlaß sach die iunckfrawen an, vnd wundert sich der schöne *der meÿd* und jrer sÿtten, Vnd warff sie vnterweiln ir augen *in die kinder*, so ward sie gleich also lustig,

geperd und *guten* siten, die sie het. auch so warff sie unterweillent ir augen auf dy pruder, ir sunne, *das sie enzunt wart in muterlicher lib, das sie einen sulchen lußt und wolgevallen gewan an den kinden*, das sie aller trawrikeit veraß und vor freuden nicht mocht essen. und sie gedacht und trug zu sammen in irem herczen irs hern fursichtikeit und sie erkannt in also edel und gut, das sie in nye als in sulchen großen dingen wolt urteilen. darnach do beginde dy tugenthafft Grisardis zu uberslahen und bedencken das alter der junckfrawen und der knaben mit den jaren, als sich ir kummer het angehabe, und sie sahe auch etliche zeichen, dy die muter an iren kinden paß wissen dann jmand anders, und auß den dingen allen begreiff Grisardis, das die kinder ireu kint waren. (...) und do sie auch gewisse was und erkante, das ir herre all vergangeneu ding darumb het getan, *umb versuchung willen der bestendikeit irer gedult*, do gedacht sie, wie sie den hern mocht furkummen in der offenparung“ [Gr 50, 37 - 51, 33]	vnd sölchen geual hatte sie in jn, das sie vergaß als ir betrübtnuß, vnd vor frewden mocht sie nicht essen. Wann sie trug zusammen jn irem herczen jres mannes fürsichtikeit, vnd wuste in also edel vnd gut, das sie in nÿe also in grossen dingen wolte urteiln. Also begunde sie zu überslahen das alter der iunckfrawen vnd der knaben mit den iaren, das ir kummer hatte an gehaben vnd sach auch etliche zaichen, die die müter an jren kindern paß wissen, den nÿmand, vnd begreiff auß den allen, das die kinder ir werden. (...)“ [N: fol. 162rb - 162va]. „Vnd sie gewiß was vnd erkante, das ir herr alle vergangen ding darumb hatt gethan, Do dachte sie, wie sie möchte den herrn fürkummen in der offenbarung“ [N: fol. 162vb].
„do der marckgraff sahe, *das Grisardis* was furkummen *und dy kinder erkant het*, als sie das beweißet mit irem frolichen antlucz, do sprach er: ‚Grisardis, meinstu, das dieseu kinder deine kint sind?’ ‚ja, herre,’ sprach sie, ‚es sind meineu kint, die mir got durch euch geben hat.’ Was großer *wunnen und freuden* do auff stunde, do man hort und erkannte sulch fremmde und ungehorte ding, wer mag das außgesprechen? alzuhant must man pringen den frummen gerechten man, Grisardis vater“ [Gr 52, 13-23].	„Do der margraff sach, das was fürkommen also, das beweiste die scham des antlücz, Do sprach er: *Was newes ist das grÿsardis, Also sprach sie herr hab ich ein gelüst zu schÿmpffen vor euch mit meinen kindern*: Schecztu ia, das die kinder dein sein? Ja herr, sprach sie: es sein meine kinder, die mir got durch euch gegeben hat. Was wunders do auff stund, do man horte also fremde ding, vnd wie grosse freud, wer kan das auß gesprechen. Zu hant *mit wirdikeit vnd grossen eren* must man holen grÿsarden vater“ [N: fol. 163ra - 163rb].
„auch so kam das geschefft Grisardis in allen lant und der lewmunt der tugent ir und irs hern wart von allen menschen globet. und wie wol *dye*	„Auch quam das geschefft grÿsardis in alle land vnd der lewmut der tugent ir beyder *retten alle münder*, Vnd wie wol sie vor was allen menschen

tugenthaft Grisardis vor allen menschen was genem und außdermaßen lip, aber do man hort, das sie als in großen hefftigen dingen als gar tugentlich *und demüticlichen* het sich uberwunden, do wart der lewmunt irer versuchung und frummkeit noch hoher auff gehaben. es sol auch ein itlicher leser und zuhorer wissen, das diseu istory nach dißem vorgeschriben synn sich also verlauffen hat und geschehen ist“ [Gr 53, 9-20].	genem vnd auß der massen lieb. doch do man hörte, das sie als in hefftigen dingen als tugentlich hatte sich über wunden, do ward der lewmut jrrer versuchten frommkeit noch höher auff gehaben, *Vnd als es ist von gewonheit der hÿstorien schreiben, das sie zu seczzen vnd abnemen nach der bequemlicheit der vergangen sachen, als wiß der leßer, das das auch ist hie geschehen, Wann es ist leicht in vil dingen anders verlauffen, denn es hie gemalt ist von eym guten manne zu nürmberg, do man schreib von christi gepurt vierzehen hundert Jar vnd xxxij iar nach weÿnachten, das doch leicht sich also hat am grösten. Ich pit auch alle fromen man vnd frawen, die dise zwey püchlein lesen, das sie mich entschuldigen, ab ich yndert zu vil oder zu wenig hab geschriben, Vnd kumpt es in zu hilff an jrem leben vnd pesserung der syten, das sie das got mir helffen dancken, das es volbracht ist, vnd mache mich tailhafft alles guthen, das dor auß gelernt wirt, Wann pößer man oder pößer frawen loben oder schelten das schadet mir nicht noch pringet keÿnen fromen etc.* *Pit got für mich.* *hie endet sich das puch in gotes namen. amen. anno 42 iar am nesten freytag nach sant dionisi tag*“ [N: fol. 163vb - 164ra].

XIII. NAMEN- UND WERKREGISTER

Agatha von Catania 162

Agnes von Rom, Schutzpatronin der Jungfrauen 162

Albrecht Achilles von Brandenburg, Kurfürst von Brandenburg 230

Alexander III., Papst 149

Alexander IV., Papst 130

Ambrosius von Mailand 156, 162

Anon. [mittelfränkischer] 6f., 9f., 14, 28, 30, 175f., 178, 190-196, 203, 207, 226f., 257, 275-277, 280

- *Eyn gut exempel von eyner togentlichen greffyn...* 1, 6f., 9f., 14, 28, 30, 175f., 178, 190-192, 194-196, 203, 226f., 275-277

Anon. [vermutl. Johannes Grundemann], Propst des Leipziger Augustinerchorherrenstifts St. Thomas 7, 9f., 14, 30, 175, 178, 199f., 202f., 206, 226f., 275f.

- *Leipziger Griseldis* [*Von der truwe unde ganczen gehorsam di eine eliche frowe phlichtig iß czu haldene irem elichen manne…*] 6f., 9, 14, 28, 30, 175, 178, 196-200, 203-206, 226f., 275f.

Anselm von Laon 146, 148

Arigo [Arrigho di Federigho della Magna/Henricus Martellus] 3, 6f., 10, 14, 16, 22, 28, 128, 175, 177, 178, 207, 216-225, 227, 262-266, 269, 270, 275-277

- *Der markgraue von Salucz...* 28

Aristoteles 5, 20, 24, 45, 56, 146f.

- *Nikomachische Ethik* 147
- *Poetik* 24

Arnim, Achim von 7, 10, 280,

Augustinus von Hippo [Aurelius Augustinus] 87, 89, 101, 145-149, 151, 155f., 162, 168, 170, 240f., 243f., 259, 277

- *De bono conjugali* [*Das Gut der Ehe*] 101, 145
- *De nuptiis et concupiscentia* 145
- *Selbstgespräche* 87, 240, 243f., 259, 277, 301

- *Über den Wortlaut der Genesis* [*De Genesi ad litteram*] 146, 168

Bachofen, Johann Jakob 25

- *Das Mutterrecht* 25

Barbara Gonzaga von Mantua, Tochter des Markgrafen von Brandenburg 255

Barthes, Roland 98

Bartholomaeus von Pisa [Pisanus] 131

Berger, Ludwig 10

Bernhard von Clairvaux 58, 131

Berthold von Regensburg 150f.

- *Von der ê* 150

Bitschin, Konrad 5, 103, 107f., 175

- *De vita coniugali* 5, 103

Boccaccio, Giovanni 1, 3-12, 14, 16, 18, 22, 25, 28-37, 39, 40, 43-56, 81, 92, 94, 99, 105, 113f., 116f., 119, 124-126, 129, 133, 135f., 138, 174f., 177f., 187, 189-193, 198, 207, 216-227, 234, 245, 249, 253, 262, 264-267, 269, 270f., 275f.

- *Griselda* [Dec. X,10] 1, 3-5, 7-9, 22, 28f., 31-37, 39, 44, 50, 52, 54-56, 81, 129, 174, 178, 198, 216, 218-220, 224f., 262, 270

- *Decameron* 1, 3, 8f., 14, 28, 32-37, 128, 175, 216f., 219, 249, 253

Bracciolini, Giovanni Francesco Poggio 234

Brecht, Bertolt 19

- - *Werke* 19

Bürger, Gottfried August 6, 280

Caesar [Gaius Iulius Caesar] 179

Caesarius von Heisterbach 45

Cato der Ältere [Marcus Porcius Cato/Chatho] 87, 234, 302f., 312

Cicero [Marcus Tullius Cicero/Cycero] 45, 87, 163, 234, 246, 248, 303

Claudius Ptolemäus 140

Clemens IV., Papst 130

Cleyn, Heinrich 216

Crates von Theben 250

Danhauser, Peter 133

Dionysius der Kartäuser [Carthusianus] 57, 66

Dominia Richarda, Tochter des Markgrafen Tommaso III. von Saluzzo 254

Eberhard I., Graf von Württemberg 207

Ekkehard von Aura 182-184, 190

Elias, Norbert 1f.

Elisabeth von Thüringen, Tochter des ungarischen Königs Andreas II. 102, 164f.

Engelbert von Admont 85

Epikur 162

Étienne von Bourbon [Stephan von Bourbon] 45

Eusebius von Caesarea 141, 162

Eyb, Albrecht von 5, 8, 15, 28, 30, 63, 67, 72, 135, 163, 228-266, 268, 277-279, 298-313

- *Deutsche Schriften* 234
- *Ehebüchlein* [*Ob einem Manne sey zu nehmen ein eelichs weyb oder nicht*] 5, 8, 15, 28, 30f., 67, 135, 163, 228-237, 240-242, 244, 246f., 250, 252-254, 256-261, 265, 268, 277f.
- *Margarita poetica* 230, 234, 252f., 254f.

Eyb, Ludwig von 230

Eyb, Margarete von; geb. von Wolmershausen 230

Flavius Josephus 140

Förchtel [Vorchtel], das Geschlecht der [Nürnberger Patriziergeschlecht] 132

Förchtel, Paul 62

Foucault, Michel 38

Gerard van Vliederhoven 61, 139

Germanus, Nicolaus 217

Goffredus von Trano 130

Gratian [Gratianus de Clusio] 130, 141

Gregor IX., Papst 130

Gregors X., Papst 130

Groß [Gross, Grosz], Erhart 2f., 5-19, 22, 26f., 29-31, 33, 56-62, 64-68, 71, 75f., 78, 80-83, 85, 87, 89, 91f., 95, 97-103, 105-112, 114-121, 124-144, 151-178, 180, 188f., 191-196, 200-207, 212-215, 219, 221, 225-229, 231-234, 236-242, 244-247, 249f., 259-261, 263f., 266, 268, 270, 272-278, 280, 298-316

- *Nonnenwerk* 13, 28, 59f., 62, 64, 66, 121, 133, 138-140, 142-145, 152, 172, 274
- *Grisardis* 2, 6-15, 17-19, 22, 27-31, 33, 56, 58-68, 71-74, 77-79, 81f., 85, 89-92, 96, 98f., 103, 108, 110, 117, 119, 121f., 124-126, 128f., 131, 134, 137-140, 142f., 145, 151-158, 160, 162-165, 169-176, 180, 191f., 194-196, 201-206, 212-215, 221, 226, 228f., 234, 236f., 240-242, 244f., 247, 250f., 259-262, 266, 268, 270, 272, 274f., 277-280, 298-316
- *Geographischer Traktat* 59
- *Cordiale* 59, 61, 64, 66, 71, 139, 142
- *Laiendoctrinal* 2, 12, 28, 59, 61, 66, 121, 130f., 140, 142, 152-154, 156-158, 160, 174, 274
- *Witwenbuch* 2, 12f., 28, 59f., 65f., 121, 138, 140, 142, 158-160, 162-172, 174, 274
- *Decretum et septem libri decretalium* 59, 61, 141
- *Septem psalmi de sacramento eucharistiae* 59, 61, 141
- *De sacramento eucharistiae* [eigentl.: *Tractatus brevis de sacramento eucharistiae*] 59, 61, 141
- *Super oracione dominica* 59, 143
- *Geistliche Lehre* 59, 141

Groß [Gross, Grosz], Margarete 57

Groß [Gross, Grosz]. Konrad 57, 159

Gruber, P. Leopold, Prokurator der Wiener Piaristen 74

Grundemann, Johannes,

Propst des Leipziger Augustinerchorherrenstifts St. Thomas 175, 196, 198

Guigo I., Prior der Grande Chartreuse 58

Halm, Friedrich 7

Hartmann von Aue 4, 99

- *Erec* 4, 99

Hastrubal, König Karthagos im 6. Jh. v. Chr. 45, 56, 163, 238, 299

Hauptmann, Gerhart 7, 10

Heinemann von Bonn 181, 184

- *Viaticum narrationum* 181, 184

Henricus Martellus 217

Hieronymus [Sophronius Eusebius Hieronymus] 5, 45, 56, 89, 131, 154-156, 161-164, 168-170, 229, 237f., 240-242, 244f., 259, 277, 298

- *Adversus Jovinianum* 5, 56, 87, 89, 155f., 162, 168, 229, 237, 240f., 245, 259, 277

- *Brief an Furia* 169

Hildegund von Schönau [Joseph von Schönau] 197

Hinkmar von Reims 147

Homer 24

Hugo von St. Viktor 146, 148f.

- *De beatae Mariae virginitate* 148

Hugo von Trimberg 66

- *Der Renner* 66

Hugolino von Parma 245

Innozenz II., Papst 149

Jacobus Albinus von Montecalerio 180

Jacobus von Vitario 45

Johann von Neumarkt, Kanzler am böhmischen Hofe Kaiser Karls IV. 89

Johannes Cassianus [Johannes von Massilia] 162

Johannes Chrysostomus [Johannes von Antiochia] 131, 155

Johannes von Hildesheim 66

Johannes von Tepl 66, 159, 171

- *Der Ackermann* 66, 159, 171

Justin I., Römischer Kaiser 180-184, 189

Justinian I., Römischer Kaiser 184f., 188, 190

Juvenal [Decimus Iunius Iuvenalis] 245, 251

Karl der Große [Karl I.], Römischer Kaiser 175

Karl IV., Römischer Kaiser 89

Karneades von Kyrene [Carneades] 162

Katharina von Alexandrien [Alexandria] 162

Kazai, Samuel 158

Korner, Hermann [Hermann Körner] 5, 7, 14f., 28, 30, 56, 175, 177-190, 226f., 276

- *Chronica novella* 14, 175, 177-180, 188

Krates von Theben [Crates] 250

Lange, Conrad 179

Lessing, Gotthold Ephraim 110

- *Miss Sara Sampson* 110

Leubing, Heinrich 216

Lucius Annaeus Seneca 86, 162f., 238, 243f., 298

Ludovico Gonzaga von Mantua, Bischof von Mantua 255

Luther, Martin 258

Macrobius Ambrosius Theodosius 249

Margareta von Antiochia 162

Marquard [Marcus] von Lindau 66

Mauritius, Georg 10

Maximilian I. von Habsburg, Kaiser des Heiligen Römischen Reichs 98

Mendel, das Geschlecht der [Nürnberger Patriziergeschlecht] 132

Mendel [Mendlen, Mendenlen], Margarete [Margret]; geb. Böhmer 59f., 140, 158-160, 171

Mendel, Heinrich 57

Mendel, Marquard/Marqwartz 57, 159, 133

München, Hans 63

Münzer, Hieronymus 133

Niccolò III., Markgraf von Este 254

Nicolay, Ludwig Heinrich 6, 280

Nikolaus I., Papst 96, 147

Nikolaus III., Papst 130

Nikolaus von Lyra 131

Ninus, König von Assyrien 251

Opitz, Martin 19, 180, 226, 276

Paulus de Lizariis 131

Paulus [Paulus von Tarsus] 97, 149f., 152, 153, 155, 161f., 165, 169f., 241f., 245, 249, 313

Petrarca, Francesco 1-4, 6-9, 11f., 14-16, 18, 28-31, 35, 39-41, 44-56, 81, 83, 92, 95, 99f., 112-114, 117, 119, 124-129, 132-138, 174-178, 181-215, 219-222, 225-227, 234, 245, 248-250, 256f., 262, 264, 266, 269-272, 275-277

- *Epistolae Seniles* [*Die Altersbriefe*] 1, 45f., 192
- *Ursit amor....* [In: *Opera omnia*] 4, 127

Petrus [Simon Petrus] 153, 265

Petrus Lombardus 147-149

- *Sententiae in IV Libris Distinctae* 147

Petrus von Blois 131

Philipp II., König von Makedonien 87

Piccolomini, Aeneas Silvio [Pius II.], Papst 67, 73f., 230

Pirckheimer, Georg 133

Pirckheimer, Barbara, geb. Löffelholtz 233

Pirckheimer, Johannes 233

Pisanus, Bartholomaeus 131

Plato [Platon] 162f.

Plautus [Titus Maccius Plautus] 245, 251

Plutarch [Plutarchus] 162

Prokop [Prokopios von Caesarea] 184f.

Ptolomäus [Claudius Ptolemäus] 140

Purckhausen, Andreas von 63, 71

Raynald von Piperno 131

Rufinus von Aquileia [Tyrannius Rufinus] 162

Sachs, Hans 6f., 10, 22, 31, 226, 262-270, 277, 280

- *Ein comedi mit 13 personen, die geduldig und gehorsam marggräfin Griselda, hat 5 actus* 262, 265

Salomon [Salomo], König von Israel 84f., 92, 135, 150, 245

Santa Clara, Abraham a 45

Schedel, Hartmann 133

Schiller, Friedrich 110

- *Kabale und Liebe* 110

Schlüsselfelder, Heinrich 216

Schreyer, Sebald 133

Schwenter, Hans [Hans Schwent] 73

Seifrit 67, 73

Seneca der Jüngere [Lucius Annaeus Seneca] 86, 162f., 238, 243f., 298

Sextus Empiricus 86, 298

Simon Fidati de Cassia 131

Sokrates [Socrates] 87, 163f., 233, 242, 248, 302

Steinhöwel, Heinrich 1, 3, 6f., 9-11, 14, 16, 28, 30, 56, 75, 127f., 133, 175-178, 185, 188, 197, 205, 206-216, 227, 262, 264, 266, 269f., 276f.

- *Griseldis* 6f., 9-11, 14, 16, 28, 30, 56, 75, 128, 133, 175f., 178, 197, 206-216, 227, 262, 264, 266, 269, 270, 276f.

Stephan Bourbon [Étienne de Bourbon] 45

Stromer, das Geschlecht der [Nürnberger Patriziergeschlecht] 132

Stromer, Ortolf 62

Stromer, Sigmund 233

Terenz [Publius Terentius Afer] 245

Tertullian [Quintus Septimius Florens Tertullianus] 295

Theodora I., Kaisergattin Justinians I. 56, 184f.,

187-190

Theophrast von Hohenheim [Philippus Theophrastus Aureolus, genannt Paracelsus] 5, 87, 90, 162f., 266, 299

Thomas von Aquin 146, 148-150, 162

Thomas von Hibernia 131

Thomas von Kempen 143

Thüring von Ringoltingen 66

Titus Flavius Josephus [Joseph ben Matityahu] 140

Topler, das Geschlecht der [Nürnberger Patriziergeschlecht] 133

Urban IV., Papst 130

Valerius Maximus 45, 234, 245, 251

Vinzenz von Beauvais 45

Volckamer, Peter der Jüngere 63

Vorster, Johannes 141

Wag, Walthisar von der 63

Walter von Ravenna, Erzbischof von Ravenna 183

Wilhelm von Auvergne 140

Wilhelm von Champeaux 146

Wilhelm von Saint-Thierry 58

Wilhelms von Tyrus 140

Wittenwiler [Heinrich Wittenwiler] 5, 66

- *Ring* 66

Wyle, Niklas von 11, 65-67, 73f., 176, 207, 216

Xanthippe 87, 163, 302

Zainer, Johann 11, 190, 216f.